1955 Vol. I — 2

REVUE
DES ÉTUDES AUGUSTINIENNES

Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique ?

L'interprétation des textes où saint Augustin a consigné les étapes de son évolution religieuse et les diverses phases de sa conversion a suscité bien des débats. Depuis un certain temps, ils se circonscrivaient autour de la question : Augustin s'est-il converti au néo-platonisme puis au catholicisme ou a-t-il suivi l'itinéraire inverse ? Deux thèses considérables, après l'autre guerre, avaient respectivement défendu les deux positions : celle de P. Alfaric en faveur de la première, celle du P. Boyer pour la seconde. Depuis lors, les études se succédaient, reprenant l'une ou l'autre sans faire beaucoup avancer la question[1].

En 1950, les *Recherches sur les Confessions*[2] de P. Courcelle modifièrent notablement les données du problème. Toute une partie des conclusions tendait à montrer que le dilemme précité n'avait plus de sens. Elles avaient été généralement bien accueillies par la critique[3]. L'attention se reportait désormais sur l'interprétation des différentes extases dont Augustin fut le sujet ainsi qu'en témoigne le dépouillement de la plus récente bibliographie[4].

1. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, 1918. — Ch. BOYER, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, 1920, 2e éd., Rome, 1953. Les positions défendues dans cet ouvrage ont été reprises notamment par Sister M. P. GARVEY, *St Augustine, christian or neo-platonist ?* Milwaukee, 1939 et J.-M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, Paris, 1950.

2. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950.

3. Elle sont même en voie de devenir, dans les ouvrages traitant de critique historique, l'exemple type de la solution d'un faux problème. Cf. H.-I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, 1954, p. 64.

4. Cette interprétation faisait l'objet de sérieuses réserves dans les comptes rendus de MARROU, *Revue des Etudes latines*, XXIX, 1951, p. 401-407 ; de Ch. MOHRMANN, *Vigiliæ Christianæ*, V, 1951, p. 213-231. Cf. depuis : F. CAYRÉ, *La conversion de saint Augustin* et *Pour le réalisme*

L'an dernier, en guise de publication jubilaire, à l'occasion du XVIe Centenaire de la naissance d'Augustin, le P. Boyer rééditait sa thèse de 1920. Tout en tenant compte des résultats acquis depuis lors, il croyait pouvoir maintenir intégralement sa position. L'éminent théologien de l'Université grégorienne ne saurait être taxé d'opportunisme, et le ton qu'il a donné à sa nouvelle préface nous invite à considérer avec attention cette publication.

Mais alors toute une série de questions viennent immédiatement à l'esprit. Le P. Boyer maintient une thèse que M. Courcelle croit périmée. Serait-ce à cause des arguments invoqués par l'un et rejetés par l'autre ? N'y aurait-il pas désaccord du fait de la divergence des points de vue adoptés dès le départ ? Les auteurs parlent-ils le même langage ou plus simplement envisagent-ils le même aspect de la question ? C'est ce qu'il importe de vérifier au préalable. Alors seulement une confrontation pourra amener, sinon à trancher le débat, du moins à montrer dans quelle direction il semble qu'il faille s'orienter de préférence. Les oppositions peuvent être fructueuses. Elles soulignent les faiblesses et les forces réciproques et permettent de tenter une harmonisation qui, au-delà du compromis détestable, se rapproche de la vérité qui est une.

I

L'apport le plus important et le moins contesté du travail de M. Courcelle a donc été de montrer comment Augustin avait connu le néoplatonisme. Il fut initié progressivement par toute une série de sermons d'Ambroise évêque de Milan, par des conversations avec le philosophe chrétien et néo-platonicien tout à la fois Manlius Théodorus et avec le prêtre Simplicien, catéchiste d'Ambroise et son futur successeur sur le siège de Milan.

Les sermons d'Ambroise sur l'Hexaemeron contribuèrent d'abord à apaiser certaines difficultés exégétiques d'Augustin sur la concordance des généalogies du Christ par exemple ou la nature incorporelle de Dieu et de l'âme à propos du *Faciamus hominem* de la *Genèse*. D'autres homélies, qui constituent les traités *De Isaac vel anima* et *De bono mortis*, lui apportèrent la solution d'inquiétudes philosophiques en lui présentant une réponse d'inspiration à la fois chrétienne et néo-platonicienne. M. Cour-

---

du Tolle, Lege, dans *l'Année Théologique*, 1951, p. 244-252 et 261-271 ; J. O'Meara, *Arripui, aperui et legi*, dans *Augustinus Magister*, I, p. 59-61 et surtout A. Mandouze, *L'extase d'Ostie. Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels*, *ibid.*, p. 67-84. M. Courcelle y a déjà répondu par toute une série d'articles. On peut trouver la liste des principaux d'entre eux dans une note du bulletin critique de J. Pépin, *Chronique d'histoire de la philosophie ancienne*, dans les *Recherches de Phitosophie*, I : *Histoire de ta phitosophie et métaphysique*, Paris, 1955, p. 245, n. 1.

celle a prouvé en établissant des parallèles textuels indéniables que « la péroraison du premier commente phrase par phrase la finale magnifique du traité sur le Beau ; ces sermons présentent dans un contexte testamentaire, revues et corrigées selon les dogmes catholiques, les doctrines fondamentales des *Ennéades* sur le Souverain Bien, l'origine du mal, l'ascension de l'âme vers Dieu jusqu'à l'extase, la patrie céleste, la libération que procure la mort du corps, la vie perpétuelle des bienheureux. La « *sobre ivresse* » qu'Ambroise par ses sermons dispensait à Augustin est à la fois celle que procure l'Esprit-Saint et celle que produit le nectar cher aux néo-platoniciens[5] ».

Cette même fusion d'éléments chrétiens et néo-platoniciens se retrouve d'autre part chez les têtes pensantes de l'église de Milan, Simplicien et Théodorus.

La conclusion semble dès lors devoir s'imposer clairement. Faut-il encore poser la question : conversion au néo-platonisme ou au catholicisme ? « Cette controverse perd son sens dès l'instant qu'Ambroise, évêque depuis douze ans et non chrétien de fraîche date, n'hésite pas à préconiser devant des ouailles les thèses plotiniennes assimilées aux dogmes chrétiens... Cette *formule de synthèse, élaborée déjà, est celle à laquelle Augustin a donné son entière adhésion*[6]... Ambroise, Théodorus, Simplicien, ces trois hommes fort différents l'un de l'autre, ont agi dans le même sens et d'un commun effort sur l'évolution intellectuelle d'Augustin. Cette évolution est à la fois philosophique et religieuse. Les sermons d'Ambroise lui ont fait découvrir l'existence d'un platonisme chrétien dont le spiritualisme s'oppose aux croyances manichéennes mais s'accorde avec la foi catholique. Le philosophe Théodorus l'a instruit plus profondément des doctrines néo-platoniciennes et lui a communiqué plusieurs traités de Plotin. Le prêtre Simplicien a achevé cette nouvelle formation intellectuelle en filtrant les données du néo-platonisme à la lumière des Écritures. En outre Théodorus, par son exemple, a conduit Augustin à désirer plus ardemment l'otium philosophique, Simplicien a hâté sa conversion morale, lui a proposé Victorinus pour modèle, *l'a incité à un acte d'adhésion à l'Eglise*[7] et, par sa sainteté ascétique, l'a acheminé à réformer sa conduite[8]. » Telle serait la ligne générale de l'évolution d'Augustin selon M. Courcelle. Le dilemme objet du débat n'aurait donc plus de sens puisque saint Augustin a rencontré effectivement un christianisme qui s'était assimilé un certain nombre de thèses néo-platoniciennes. C'est à cette doctrine qu'il se serait converti. On distingue en effet conversion intellectuelle et conversion morale, l'acte d'adhésion à l'Église ne se posant qu'avec cette dernière.

---

5. COURCELLE, *op. cit.*, p. 251-252.
6. C'est nous qui soulignons. Ces expressions seront en effet discutées ci-dessous.
7. *Id.*
8. *Id.*, *ibid.*, p. 253.

Toute cette partie des conclusions a été favorablement accueillie, avons-nous dit. En effet les parallèles textuels sont trop évidents pour que des difficultés puissent surgir dans leur interprétation[9].

On peut cependant faire remarquer que, si des aspects de la conversion ont été mis en lumière, le fait lui-même n'a pas été précisé spécialement.

Parlant de la doctrine prêchée par Ambroise, M. Courcelle dit que c'est à cette formule de synthèse qu'Augustin a donné son adhésion. Mais c'est seulement Simplicien qui l'a incité à un acte d'adhésion à l'Église[10]. Parlant de l'indifférence d'Augustin lors des événements qui secouèrent l'Église de Milan en 386, il soutient contre le P. Le Blond qu'à cette date Augustin n'avait pas recouvré la foi[11]. Mais alors, dans quelle mesure peut-on parler de conversion et où faut-il en définitive la situer ?

II

On pressent ici une difficulté qui porte précisément sur les notions de conversion et de foi. Le point de vue du philologue ne paraît plus suffisant pour pouvoir en décider et doit s'accompagner de celui du philosophe et du théologien.

Sans entrer dans le détail d'analyses délicates qui nous mèneraient assez loin hors de notre sujet et risqueraient de paraître anachroniques, on peut cependant proposer les remarques suivantes.

La conversion peut se définir d'un point de vue très général comme l'adhésion donnée à une doctrine. Dans le cas précis qui nous occupe, cette doctrine est d'un type assez particulier. En effet, le catholicisme enseigne d'abord un *credo* qui, de par son nom même, et à la différence des systèmes philosophiques ordinaires demande une adhésion d'un genre spécial, la foi, c'est-à-dire l'assentiment de l'intelligence qui admet les vérités non pas à cause de leur évidence intrinsèque mais à cause de l'autorité de celui qui les a révélées.

D'autre part, le catholicisme prétend aussi transmettre dans des conditions bien déterminées une vie qui naît et se développe dans un cadre communautaire, l'institution ecclésiale qui assure ainsi la dispensation de la doctrine par la prédication, de la vie par l'administration des sacrements. La prise de conscience de cet aspect aboutit à la pratique mais suppose au préalable la conversion « morale ». Celle-ci ne rentre pas dans l'objet du débat puisque, dans le cas d'Augustin, les

---

9. Ils s'imposent à la fois par le nombre et l'étendue. Ambroise a transposé des paragraphes entiers et pas seulement des expressions caractéristiques.

10. Cf. les expressions de Courcelle soulignées tantôt.

11. *Id. ibid.*, p. 151, n. 4.

textes manifestent clairement qu'elle est survenue bien après la conversion intellectuelle, la seule qui nous retiendra ici.

Ceci étant précisé sommairement, et puisque l'on veut déterminer à quel moment de son évolution saint Augustin s'est converti, il faut au moins pouvoir répondre à deux questions :

1° Quand a-t-il pris connaissance, ne serait-ce que dans les grandes lignes, de la doctrine catholique, et notamment des vérités qui ont trait au fait central de toute la révélation chrétienne : l'incarnation rédemptrice du Fils de Dieu ? On ne dit pas une connaissance exhaustive des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, mais au moins la connaissance du rôle médiateur du Christ devenu l'un d'entre nous pour nous sauver. On ne saurait concevoir une adhésion au christianisme sans cela[12] ; ces vérités sont l'essentiel du mystère chrétien et constituaient la différence fondamentale[13] avec tous les systèmes philosophiques que pouvait connaître Augustin. D'elles dépendent comme de leur principe[14] toutes les vérités qui gouvernent la pratique, la réception des sacrements dans le cadre de l'Église, sacrement et Église, institués tous deux pour prolonger précisément cette médiation du Sauveur.

2° Quand a-t-il donné à cette doctrine l'adhésion, le genre d'assentiment spécifique de l'acte de foi ? Quand s'est-il convaincu de la nécessité pour lui de ne pas s'en référer uniquement au critère de l'évidence rationnelle et de la légitimité de l'assentiment donné à l'autorité divine ?

Les recherches récentes dont on a tantôt développé les conclusions ont surtout apporté des lumières nouvelles sur certains aspects de notre première question mais ne se sont pas attachés à la seconde qui est tout aussi importante. Parmi les causes de la mésentente entre les savants devaient figurer selon M. Courcelle[15] les imprécisions sur la notion de conversion mais il ne donne aucune information sur ce que lui-même entendait par là et c'est après tout bien normal de la part du philologue

---

12. Ambroise dont l'avis en cette matière ne peut nous laisser indifférents, puisque c'est lui qui a finalement admis Augustin à recevoir le sacrement de la foi, est formel. Notons en particulier son exégèse de Lc. VIII, 44 : *Et tetigit fimbriam vestimenti ejus.* Ainsi dans les *Enar. in psalm. XLII*, PL XIV, 1189 B : « Fides tactus est quo tangitur Christus ». *Enar. in psalm. CXVIII*, PL, XV, 1299 D : « mundari fidei est credentis in Christum ». *Exposit. in Luc.* VI, PL, XV, 1749 : « Si igitur et nos curari volumus, tangimus fimbriam Christi ». *Liber de Tobia*, c. XX, PL, XIV, 826 : « Indumentum fidei ex prædicatione cælestium et dominicæ sanguine passionis ». La foi est une adhésion au Christ rédempteur.

13. Cf. *Conf.*, V, 10, 20, ed. Labriolle, p. 110 : « ...multumque mihi turpe videbatur credere figuram te habere humanæ carnis et membrorum nostrorum lineamentis corporalibus terminari ». Ceci est dit à propos du manichéisme. Il en va de même à fortiori pour le néo-platonisme. Augustin interpellant Porphyre nous indique l'objection essentielle : « Hunc autem esse Christum non credis... contemnis eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium ». *De civ. Dei*, X, 28. CSEL, XL, 1, p. 495.

14. L'ordre d'énumération ne saurait être bouleversé. C'est à la fois un ordre de droit et un ordre de fait. C'est pourquoi le critère du P. Boyer nous laisse réticent.

15. COURCELLE, *op. cit.*, p. 11.

qu'il entendait demeurer. Mais alors les conclusions des recherches doivent s'énoncer en termes de philologie et d'histoire et elles pourraient se formuler ainsi : au cours de cette quête ardente de la sagesse entreprise après la lecture de l'*Hortensius*, du mois d'avril au mois de juillet 386, Augustin est entré en contact non pas, comme on le croyait, avec les *Ennéades* ou avec la doctrine catholique, mais simultanément lui furent présentés certains éléments de la doctrine chrétienne développés et structurés à l'aide de thèmes néo-platoniciens par Ambroise de Milan aux sermons duquel assistait notre rhéteur africain.

Dès lors, le cadre dans lequel venaient s'insérer les recherches antérieures est brisé. Un faux dilemme disparaît, mais le problème de la conversion n'est pas pour autant résolu puisque des questions essentielles ont été volontairement laissées de côté parce qu'elles ne ressortissaient pas du domaine des techniques philologiques, encore que celles-ci puissent être d'une très grande utilité, ne serait-ce que pour lire et interpréter correctement un texte.

III

On comprend maintenant mieux pourquoi le P. Boyer a pu rééditer sa thèse de 1920 en y incorporant les acquisitions de ses successeurs mais sans en changer la position essentielle et l'argumentation qui la soutenait. Quelle était-elle en effet ?

Contre le point de vue critique de P. Alfaric prétendant montrer qu'Augustin s'était converti d'abord au néo-platonisme puis au catholicisme, le P. Boyer, pressentant sans doute les ambiguïtés d'une notion de conversion applicable tout autant à l'adhésion à une doctrine philosophique qu'à l'acquiescement à une vérité religieuse, soumettait le débat à une question préalable d'un caractère un peu différent. « Le présent travail, écrivait-il, a pour objet d'étudier le point central de cette importante controverse : à partir de quelle époque saint Augustin s'est-il soumis sans réserve à l'autorité de l'Église catholique ? L'état de la discussion oblige à préciser et à dire : à partir de quelle époque saint Augustin a-t-il placé dans son esprit l'autorité de l'Église catholique au-dessus de la philosophie néo-platonicienne. Ainsi notre travail revient à déterminer les relations du christianisme et du néo-platonisme dans la formation de saint Augustin[16]. »

Des précisions nous sont ensuite fournies. Cette soumission n'implique pas nécessairement une adhésion totale à toutes les vérités de la foi et l'adhésion du cœur, c'est-à-dire la pratique. Nombreux sont en effet les textes où Augustin rappelle que, même après les sermons d'Ambroise,

---

16. Ch. BOYER, *Christianisme et Néo-platonisme*, 2e éd., p. 16-17.

il hésita longtemps encore et que ses connaissances en matière de théologie de l'Incarnation restèrent sommaires, voire hérétiques jusqu'à une période assez avancée. Ces hésitations, nous dit-on, peuvent fort bien coexister avec un assentiment donné globalement à l'Évangile et au magistère ecclésiastique, assentiment suffisant pour établir la conversion.

Dans sa seconde édition[17], le P. Boyer se réfère en outre aux analyses de son confrère le P. Le Blond sur la nature de la foi retrouvée par Augustin. Il ne s'agit pas des certitudes spontanées qui ont toujours dominé sa pensée : existence de Dieu, Providence, vérités auxquelles il applique régulièrement le terme de foi. Il ne s'agit pas non plus de foi intégrale et avertie puisqu'elle comportait des lacunes graves. Il faut donc l'entendre dans sa troisième acception qui s'énoncerait comme étant « la soumission à l'Église et à Dieu dont elle est mandatée sans connaissance distincte de ce que cette soumission impose[18] ».

Tel est le type de conversion que, dès 1920, le P. Boyer recherchait et pensait avoir découvert dans les Confessions, avant qu'Augustin n'ait lu les livres néo-platoniciens.

On conçoit aisément, dans ces conditions, qu'il ait pu reprendre ses conclusions quasi intégralement en ne tenant compte que d'une manière très relative de l'apport des découvertes récentes, puisque les points de vue apparaissent assez différents[19]. M. Courcelle analyse surtout la nature des doctrines rencontrées par Augustin au cours de son évolution religieuse. Le P. Boyer fait porter toute son attention sur la soumission à l'autorité de l'Église acceptée par lui comme critère de la foi. Peu importe qu'il ait rencontré alors un christianisme pur ou métissé de thèmes néo-platoniciens.

Une double analyse s'imposerait ici, d'un point de vue théologique et historique. Le critère utilisé est-il valable ? Les textes confirment-ils son existence à la date où il prétend le fixer, c'est-à-dire avant la lecture des *libri platonicorum*.

Ce que nous avons dit tantôt sur les ambiguïtés de la notion de conversion permet de souligner sans y insister beaucoup, l'étroitesse de celle utilisée par le P. Boyer et son disciple. Elle fait trop bon marché du contenu doctrinal et paraît même recéler une certaine contradiction. Une soumission à l'autorité divine amenant la soumission à celle de l'Écriture souffrirait moins de difficultés. Toute mention du Christ pourrait en être absente sans grosses difficultés. Mais comment admettre

---

17. Ch. Boyer, *Christianisme et Néo-platonisme*, 2e éd., p. 67.

18. J.-M. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, Paris, 1950, p. 110.

19. Dans une de ses interventions au Congrès augustinien, le P. Boyer s'est montré toujours aussi catégorique : « Ayant adhéré au christianisme avant de lire les néo-platoniciens (ceci contre M. Courcelle), possédant déjà la foi chrétienne... » *Augustinus Magister*, III, p. 97. Ce nous est un devoir fort agréable de remercier ici le P. G. Folliet. Il a bien voulu nous prêter les bonnes feuilles du t. III d'*Augustinus Magister* pour nous permettre de faire état avec plus de précision des discussions auxquelles nous avions assisté au Congrès de Paris.

la reconnaissance de l'autorité de l'Église, instituée par le Christ médiateur pour continuer son œuvre alors qu'on ignore les vérités essentielles sur sa personne et sur son rôle ? Or le P. Boyer reconnaît bien qu'Augustin avait en ce domaine des lacunes énormes qui ne pouvaient dès lors que rejaillir sur la conception qu'il pouvait avoir de l'Église.

Le P. Boyer croit d'autre part reconnaître dans les textes des indices de l'existence de cette foi telle qu'il l'a ainsi définie. Il importe de les reprendre en les remettant dans le contexte.

*
* *

Augustin, à son arrivée à Milan, a été saluer Ambroise qui l'accueillit avec sympathie[20]. Ne pouvant discuter avec lui en conversations particulières[21], il assiste donc avec assiduité aux sermons du dimanche[22], avant tout pour vérifier le talent d'un collègue, mais il est bientôt intéressé par la doctrine. Une chose retient son attention de prime abord : le type d'exégèse utilisé en chaire par l'évêque. En deux passages parallèles des L. V et VI il note :

> « Incurieux de m'instruire des vérités qu'il enseignait, je n'étais attentif qu'à la forme de ses discours... Toutefois, avec les phrases que j'aimais, les choses elles-mêmes dont je faisais peu de cas arrivaient jusqu'à mon esprit... Je commençai par m'apercevoir que ce qu'il avançait pouvait se défendre et que la foi catholique se soutenait sans témérité contre les attaques des Manichéens que j'avais crues jusque là invincibles. Je fus *surtout (maxime)* ébranlé à l'entendre souvent résoudre suivant l'esprit divers passages obscurs de l'Ancien Testament dont l'interprétation littérale me donnait la mort... Toutefois je ne me croyais pas tenu pour cela d'entrer dans la voie catholique... Ainsi l'Église catholique, tout en cessant de faire figure de vaincue ne m'apparaissait pas encore victorieuse[23]. »

---

20. *Conf.* V, 13, 23, p. 112 : « Suscepit me paterne ille homo Dei et peregrinationem meam satis episcopaliter dilexit ».

21. *Conf.* VI, 3, 3, p. 120 : « Non enim quærere ab eo poteram quod volebam, sicut volebam, secludentibus me ab ejus aure atque ore catervis negotiosorum hominum quorum infirmitatibus serviebat ».

22. *Conf.* V, 13, 23, p. 112 : « Studiose audiebam disputantem in populo ». VI, 3, 4, p. 121 : « Et eum quidem in populo verbum veritatis tractantem omni die dominico audiebam.. ».

23. *Conf.* V, 14, 24, p. 113 : « Cum enim non satagerem discere quæ dicebat, sed tantum quemadmodum dicebat audire... veniebant in animum meum simul cum verbis, quæ diligebam, res etiam quas neglegebam... Nam primo etiam ipsa defendi posse mihi jam cœperunt videri et fidem catholicam, pro qua nihil posse dici adversus oppugnantes manichæos putaveram, jam non impudenter asseri existimabam, *maxime* audito uno atque altero et sæpius ænigmate soluto de scriptis veteribus, ubi, cum ad litteram acciperem, occidebar. Spiritaliter itaque plerisque librorum illorum locis expositis jam reprehendebam desperationem meam illam dumtaxat, quam crediderem legem et prophetas detestantibus atque irridentibus resisti omnino non posse.

« Nec tamen jam ideo mihi catholicam viam tenendam esse sentiebam... Ita enim catholica non mihi victa videbatur, ut nondum etiam victrix appareret ».

« Dans mes perplexités intimes, j'épiais un moment de loisir pour m'épancher en lui, mais je ne réussissais pas à le trouver. Aussi je ne laissais jamais passer le jour du Seigneur sans l'entendre expliquer excellement au peuple la parole de vérité et je m'assurais de plus en plus que l'on pouvait démêler tous les nœuds de subtiles calomnies que ces imposteurs qui m'avaient trompé ourdissaient contre les divines Écritures.

Quand je me rendis compte que cette parole : « L'homme a été créé à l'image de Dieu » n'était pas interprétée par vos fils spirituels... en ce sens qu'ils dussent vous croire, vous concevoir comme enfermé dans les linéaments du corps humain, j'avais beau ne pas avoir le plus obscur soupçon de ce que pouvait être une substance spirituelle je rougis pourtant de joie à la pensée que pendant tant d'années j'avais aboyé non contre la foi catholique mais contre des fantômes créés par des imaginations charnelles...

Que ces affirmations (des manichéens) fussent erronées, c'est plus tard seulement que j'en acquis l'évidence. Mais qu'elles fussent incertaines et que je les eusse naguère encore tenues pour certaines, quand j'élevais d'aveugles griefs contre votre Église catholique, j'en étais dorénavant certain. Que cette Église enseignât le vrai, cela ne m'était pas encore démontré mais en tout cas elle n'enseignait pas la doctrine que j'avais violemment incriminée... Je me réjouissais aussi que l'ancienne Loi et les Prophètes ne me fussent plus proposés à lire du même œil qui m'y faisait naguère remarquer tant d'absurdités, quand je reprochais à vos saints des sentiments qu'ils n'avaient jamais eus. Et j'aimais à entendre Ambroise répéter souvent dans ses sermons au peuple comme une règle recommandée avec insistance : « La lettre tue et l'esprit vivifie ».

Or je devais croire pour guérir... Ainsi mon âme malade que la foi seule pouvait guérir, de peur d'être trompée par la foi, se refusait à sa guérison[24]. »

---

24. *Conf.* VI, 4, 4-6, p. 121-124 : « Æstus autem illi mei otiosum enim valde, cui refunderentur, requirebant nec unquam inveniebant. Et eum quidem in populo verbum veritatis recte tractantem omni die dominico audiebam, et magis magisque mihi confirmabatur omnes versutarum calumniarum nodos, quos illi deceptores nostri adversus divinos libros innectebant, posse dissolvi. Ubi vero etiam comperi ad imaginem tuam hominem a te factum ab spiritualibus filiis tuis, quos de matre catholica per gratiam regenerasti, non sic intelligi, ut humani corporis forma determinatum crederent atque cogitarent, quanquam quomodo se haberet spiritalis substantia, ne quidem tenuiter atque in ænigmate suspicabar, tamen gaudens erubui non me tot annos adversus catholicam fidem, sed contra carnalium cogitationum figmenta latrasse.

« Quod enim falsa essent, postea mihi claruit. Certum tamen erat, quod incerta essent et a me aliquando pro certis habita fuissent, cum catholicam tuam cæcis contentionibus accusarem, etsi nondum compertam vera docentem, non tamen ea docentem quæ graviter accusabam.

« Gaudebam etiam, quod vetera scripta legis et prophetarum non illo oculo mihi legenda proponerentur, quo antea videbantur absurda, cum arguebam tanquam ita sentientes sanctos tuos ; verum autem non ita sentiebant. Et tanquam regulam diligentissime commendaret, sæpe in popularibus sermonibus suis dicentem Ambrosium lætus audiebam : littera occidit, spiritus autem vivificat... Tenebam cor meum ab omni adsensione, timens præcipitium et suspendio magis necabar...

« Et sanari credendo poteram, ut purgatior acies mentis meæ dirigeretur aliquo modo in veritatem tuam semper manentem et ex nullo deficientem... ita erat valetudo animæ meæ,

Cette attention portée de préférence à la méthode d'exégèse spirituelle d'Ambroise l'amène à faire une comparaison avec celle dont usaient les Manichéens ; il est ainsi amené à nous préciser son choix et les considérations qui l'inspirèrent :

> « Toutefois je préférai dès lors la doctrine de l'Église catholique pour cette raison encore que j'y trouvais plus de sage mesure, une plus entière loyauté quand elle prescrivait de croire ce qui n'était pas démontré (soit qu'une démonstration fût possible mais pas pour tout le monde, soit qu'il n'y eût point de démonstration possible), que chez les manichéens qui se moquaient de la foi en promettant la science puis imposaient de croire à un ramas de fables absurdes sous prétexte qu'elles ne pouvaient être démontrées[25]. »

Aux sermons d'Ambroise, Augustin a donc eu la révélation d'une méthode d'exégèse qui ne prétendait pas rendre compte de tout et tout démontrer mais qui basait son assentiment sur la véracité divine. Réfléchissant à ce fait, il a constaté que sur bien des points, lui-même, dans la vie courante, était obligé de faire confiance au témoignage d'autrui. Dans ces conditions il n'était pas déraisonnable de faire confiance en Dieu puisqu'il croit en son existence[26]. Il n'est question dans tout ce passage qui analyse les ressorts de la méthode utilisée par les catholiques que de véracité divine, de foi dans l'Écriture, d'autorité de l'Écriture mais non de l'autorité de l'Église comme telle. Tout ce qu'Augustin en dit c'est qu'il constatait l'inanité des accusations manichéennes. L'Église n'enseignait pas des sornettes puériles. Mais que les affirmations de son représentant fussent vraies, « c'est plus tard seulement que j'en acquis la certitude ». Tout le contexte appuie cette interprétation. La grande découverte faite par Augustin (*maxime* dit-il lui-même) est celle de la méthode d'exégèse. Il adopte celle de l'Église catholique parce que plus sage et plus loyale mais il n'envisage nullement une soumission à son autorité. La seule autorité dont il parle est celle de Dieu à qui l'exégète catholique recourt comme au principe dernier d'explication des passages contestés. Augustin a désormais l'intention de faire comme lui, mais de là à adhérer au catholicisme il y a une distance qui n'est pas encore franchie[27].

---

quæ utique nisi credendo sanari non poterat et, ne falsa crederet, curari recusebat, resistens manibus tuis... »

25. *Conf.* VI, 5, 7, p. 124 : « Ex hoc tamen quoque iam præponens doctrinam catholicam modestius ibi minimeque fallaciter sentiebam iuberi, ut crederetur quod non demonstrabatur — sive esset quid, sed cui forte non esset, sive nec quid esset — quam illic temeraria pollicitatione scientiæ credulitatem inrideri et postea tam multa fabulosissima et absurdissima, quia demonstrari non poterant, credenda imperari ».

26. Nous résumons ici *Conf.*, VI, 5, 7-8, p. 124-125.

27. Par contre, il semble bien que le P. Boyer la franchisse un peu allègrement, quand il conclut ainsi son analyse de la méthode catholique : « Comment saint Augustin dirait-il plus

Il a pris soin de nous le préciser lui-même ; par deux fois, on a pu remarquer tantôt qu'après l'analyse de ses sentiments à la découverte de l'exégèse spirituelle, il ajoutait : « Toutefois je ne me croyais pas tenu pour cela d'entrer dans la voie catholique... Ainsi l'Église catholique ne m'apparaissait pas encore victorieuse ». Et aussi : « Or je devais croire pour guérir. Mon âme malade résistait à ce remède : la foi. »

Ce qu'il croit à cette date, il l'énonce on ne peut plus clairement :

> « Ma foi, à cet égard, était il est vrai, tantôt plus forte, tantôt plus faible ; mais j'ai toujours cru que vous êtes et que vous prenez souci de nous, encore que je ne susse quelle idée il faut avoir de votre nature ou quelle est la voie qui conduit, qui ramène à vous. Ainsi donc, impuissante à trouver la vérité par la raison pure, notre faiblesse a besoin de l'appui des saints livres, et je commençai dès lors à croire que vous n'auriez point investi cette Écriture d'une autorité si haute dans tout l'Univers, s'il ne vous avait pas plu qu'on crût en vous par elle qu'on vous cherchât par elle[28]. »

Telles sont, tracées par Augustin lui-même, les limites à l'intérieur desquelles se situe son *Credo*. Croyance en l'existence de Dieu, fondement de la véracité et de l'autorité de l'Écriture et par suite de l'assentiment qu'il lui donne, non sans dépit, après avoir constaté l'échec partiel de son rationalisme[29]. On a ici un aveu des plus intéressants et qui situe le commencement du retour vers la foi mais on ne peut encore parler de foi retrouvée. Il paraît bien en effet ignorer l'autre médiation nécessaire, celle du Christ qui achève l'Écriture, et il refuse explicitement de s'engager plus avant dans la Voie catholique, donc de faire acte de soumission au magistère.

Telles sont les conclusions auxquelles aboutit l'examen d'une importante série de textes contre lesquels on ne saurait se heurter impunément. Ils ont l'avantage de se présenter comme les analyses de l'état d'esprit acquis par Augustin au pied de la chaire d'Ambroise et d'être ainsi parfaitement datables. Ce ne sont pas des séquences replacées dans ce cadre après coup, aux fins de satisfaire aux exigences de la composition littéraire ou de la vraisemblance psychologique. Ils sont liés à

---

expressément qu'il a cru à partir de cette époque *à la divinité et à la véracité de l'Ecriture ?* On ne peut pas parler ainsi et rester dans la Nouvelle Académie. Le pas décisif est fait. Ce n'est pas en probabiliste, c'est en croyant que le fils de Monique, quelles que soient encore ses ignorances et ses erreurs, *se soumet à l'Eglise catholique.* BOYER, *op. cit.*, p. 63.

28. *Conf.*, VI, 5, 8, p. 125 : « Sed id credebam aliquando robustius, aliquando exilius, semper tamen credidi et esse te et curam nostri gerere, etiamsi ignorabam vel quid sentiendum esset de substantia tua vel quæ via duceret aut reduceret ad te.

« Ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum litterarum, iam credere cœperam nullomodo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturæ per omnes iam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quæri voluisses ».

29. *Ibid.* : « Cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem ».

ces circonstances historiques déterminées, ce qui nous en garantit la relative fidélité.

Le P. Boyer conclut ses propres analyses de l'influence exercée par Ambroise en notant que « son influence se fût-elle bornée à lui fournir la clef de l'Écriture, on ne saurait en exagérer l'importance dans l'orientation de sa pensée[30] ». Nous serions plus disposés à conclure que pour l'instant, en ce domaine, elle s'est effectivement bornée là.

*
* *

Tout ce que l'auteur expose ensuite paraît en effet se déduire davantage du raisonnement que d'une correcte interprétation des textes. Il paraît difficile qu'on puisse tirer du fait qu'Augustin reconnaissait la véracité des Écritures en la fondant sur l'existence de Dieu cette conclusion selon laquelle son esprit était acquis désormais à la nécessité de se soumettre à l'autorité de l'Église catholique, soumission indispensable pour qu'on puisse parler de foi catholique à défaut d'une connaissance de la doctrine que tout le monde s'accorde à déclarer très imparfaite.

On ne saurait utiliser dans ce dessein les textes où Augustin traite de la conversion, quand bien même ils auraient été écrits avant la rédaction des *Confessions*.-Si Augustin a précisément tant insisté sur la nécessité de croire d'abord pour comprendre ensuite, c'est par opposition avec ce qu'avait été sa propre attitude imprégnée très longtemps de rationalisme, comme nous avons eu l'occasion de le souligner au passage. Si Augustin y attache une telle importance, n'est-ce pas précisément pour avoir expérimenté lui-même l'inanité de la démarche inverse[31] ?

---

30. Ch. BOYER, *op. cit.*, p. 58.

31. Il s'agit surtout ici des textes du *De utilitate credendi* rédigé vers 391, quelques années avant les *Confessions*. Saint Augustin y élabore contre le manichéisme une théorie générale de la conversion où s'entremêlent des souvenirs personnels. Ceux-ci ont trait à la période de détachement du manichéisme, celle-là même qui est ici en cause. Le manque de références chronologiques précises n'est donc pas une raison suffisante pour que nous les ignorions. Mais on peut objecter deux choses : L'exposé des souvenirs est ici sujet à une interprétation et à des déviations du fait qu'Augustin les utilise pour démontrer une thèse. Sans qu'il y ait nécessairement parti pris et mauvaise foi, il peut y avoir interprétation inconsciente. Ces souvenirs s'accordent avec les *Confessions* pour mettre en valeur la forte impression faite dans son esprit par le caractère massif de l'adhésion au Christianisme. Les *Confessions* précisent : « autorité de l'Écriture admise universellement », là où le *De utilitate credendi* indique : « Laisse-moi me rappeler sur quels témoignages j'ai cru, avant de venir à toi dans ces dispositions de foi. Je n'en vois pas d'autres que l'opinion très ferme et la renommée universellement répandue parmi les peuples et les nations. Or, ces peuples, c'est l'Église catholique avec ses mystères, qui les a partout occupés » (Trad. PÉGON, *Bibl. august.*, 1re série, 8, p. 283.) Augustin note « *opinio et fama* dont les peuples parmi lesquels elle s'est installée ont crédité l'Église. Motif de crédibilité de même nature que la reconnaissance de la valeur d'une exégèse appuyée sur la véracité divine. Remarquons qu'Augustin parlait alors de l'*auctoritas scripturæ*, terme bien plus fort que l'opinion ou la renommé acquise cependant par l'Église. C'est pourquoi on ne saurait tirer de ce texte plus qu'il n'en tirait des précédents : « Ex hoc iam præponens catholicam doctrinam ». Un préjugé favorable à l'égard de l'Église, mais pas la foi en son autorité... ou alors les mots n'ont plus de sens.

Que faut-il plutôt penser des deux textes que le P. Boyer cite comme fondement essentiel de son interprétation ? Certes, ils ne manquent pas d'être troublants quand on les lit après ceux qu'on a mis en lumière précédemment. Au livre VII, faisant état des tergiversations continuelles auxquelles son esprit était en proie, Augustin écrit :

> (I) « Voilà quelles pensées je roulais en mon pauvre cœur ; j'étais rongé par la crainte de mourir sans avoir découvert la vérité. Toutefois restait ferme en mon cœur la foi de votre Christ, Notre-Seigneur et Sauveur dans (ou selon que la professe) l'Église catholique ; foi sans doute mal formée sur bien des points et s'égarant hors de la vraie doctrine ; mais néanmoins mon âme ne la lâchait point et même de jour en jour, elle s'en imprégnait davantage[32]. »

Et un peu plus loin :

> (II) « ...je cherchais d'où vient le mal et je n'en sortais pas ; mais vous ne permettiez pas que je me laissasse arracher par le flot de mes pensées cette foi par laquelle je croyais que vous êtes, que votre substance est immuable et que c'est dans le Christ Notre-Seigneur et dans les saintes Écritures que recommande l'autorité de votre Église catholique que vous avez établi la voie de salut des hommes pour la vie à venir après cette mort. Ces vérités sauves et inébranlablement fortifiées dans mon esprit, je cherchais avec angoisse d'où vient le mal...[33] »

Le P. Boyer croit pouvoir conclure : « Ici est donnée la raison pour laquelle saint Augustin s'est décidé à croire. C'est celle que nous connaissons : l'autorité providentiellement acquise par l'Église dans le monde[34] ».

Il parait difficile d'admettre une pareille interprétation de la relative : « *in scripturis sanctis quas ecclesiæ catholicæ commendaret auctoritas* ». Après ce qu'on a fait remarquer tantôt sur la découverte d'une nouvelle méthode d'exégèse fonée sur l'autorité du témoignage, ne faut-il pas voir simplement dans ce texte une allusion à cette méthode adoptée désormais par Augustin mais non une déclaration explicite sur l'autorité de l'Église, et l'Église elle-même considérée soit comme une partie du contenu de la foi soit comme motif principal d'adhésion ? L'auteur,

---

32. *Conf.* VII, 5, 7, p. 152 : « Talia volvebam pectore misero, ingravidato curis mordacissimis de timore mortis et non inventa veritate ; stabiliter tamen hærebat corde meo in catholica ecclesia fides Christi tui, domini et salvatoris nostri, in multis quidem adhuc informis et præter doctrinæ normam fluitans sed tamen non relinquebat animus, immo in dies magis magisque inbibebat ».

33. *Conf.* VII, 7, 11, p. 156 : « ...et quærebam unde malum et non erat exitus. Sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide, qua credebam et esse te et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et iudicium tuum et in Christo, filio tuo, domino nostro atque scripturis sanctis quas ecclesiæ catholicæ commendaret auctoritas viam te posuisse salutis humanæ ad eam vitam quæ post hanc mortem futura est ».

34. Ch. Boyer, *op. cit.*, p. 66.

à propos de l'Écriture précise qu'il veut parler de l'Écriture telle qu'elle est lue dans l'Église. Qu'il y ait, au cœur de cette démarche psychologique, une reconnaissance implicite de l'Église en tant que telle, c'est possible, mais le texte ne dit formellement rien en ce sens et on en est réduit à le déduire, à le conjecturer. Il ne faudrait pas s'y résoudre trop vite puisque Augustin a noté par ailleurs qu'il ne se croyait pas tenu pour cela d'entrer dans la voie catholique. L'autorité qu'il reconnaît à l'institution n'était donc pas telle qu'elle nous permette de nous fonder sur elle pour affirmer qu'il avait alors retrouvé la foi.

Puisque c'est ce point qui est en cause, soulignons plutôt ce que ces textes mis en relief par le P. Boyer apportent à ce point de vue. Le premier est fort vague et contient au moins deux contradictions faciles à déceler et à expliquer. Il craignait de mourir sans avoir découvert la vérité alors que restait ferme en son cœur la croyance au Christ. Ces deux affirmations sont assez difficilement conciliables ou alors c'est que la foi au Christ ne saurait être considérée au sens où nous l'accepterions aujourd'hui et n'aurait qu'une signification restreinte.

Cette foi est d'autre part définie par référence à l'enseignement de l'Église catholique et aussi mal formée puisqu'en matière d'incarnation, Augustin raisonne en photinien. Mais l'église de Milan est à ce moment en butte aux persécutions des ariens aidés par la mère de l'Empereur Valentinien[35]. Est-il concevable qu'à cette occasion Ambroise n'ait pas eu soin de préciser à son auditoire les éléments essentiels de la doctrine christologique professée par le catholicisme ? Si Augustin s'était référé vraiment à la foi « *in catholica ecclesia* », il est peu probable que ses erreurs aient pu encore subsister. Mais il nous éclaire sur son attitude en face de ces troubles : « *Nos adhuc frigidi a calore spiritus tui* ».

Cet aveu précis, lié à des événements contemporains de l'état d'esprit décrit plus haut, laisse planer un doute sur la valeur du premier texte qui débutant par une contradiction, n'apparaît plus que comme un élément introduit par le rédacteur des *Confessions* pour montrer à quel point sa pensée était en proie aux fluctuations incessantes et tragiques. L'autre est assurément plus explicite. Bien que tourmenté par le problème du mal, Augustin énumère ce à quoi il croyait : « *fide qua credebam* » : existence et immutabilité divine, salut dans le Christ et dans l'Écriture. La médiation du Christ est ici l'élément nouveau. Il n'apparaissait pas précédemment et c'est ce qui doit nous inciter à l'utiliser avec prudence, d'autant que la conclusion est encore aussi décevante : « Ces vérités sauves et inébranlablement fortifiées dans mon esprit, je cherchais

---

35. *Conf.*, IX, 7, 15, p. 220 : « Nimirum annus erat aut non multo amplius cum Iustina, Valentiniani regis pueri mater, hominem tuum Ambrosium persequeretur hæresis suæ causa, qua fuerat seducta ab Arrianis ». En effet, cet épisode se place au début de l'année 386, alors qu'Augustin était déjà auditeur d'Ambroise. Cf. sur ces faits : J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933, p. 145-164.

avec angoisse d'où vient le mal ». A quoi dès lors pouvait correspondre cette notion du Christ Sauveur puisqu'il ignorait l'origine du mal et donc très vraisemblablement les notions de péché et de rédemption ?

*
* *

Ces remarques portant simultanément sur l'argumentation essentielle du P. Boyer et sur les textes sur lesquels il croit pouvoir l'établir ne nous permettent pas de nous rallier à sa conclusion. Il ne paraît pas qu'avant la lecture des platoniciens Augustin avait recouvré la foi, même partielle, en acceptant l'autorité de l'Église catholique. Les textes les plus précis et qui apparaissent à l'examen critique les plus inattaquables sous le rapport de l'exactitude et de la fidélité du souvenir ne nous disent rien de tel et ceux qui le laissent soupçonner se présentent dans un contexte où sont mises spécialement en relief les incertitudes et les contradictions de la pensée.

Si nous considérons non plus les textes en eux-mêmes mais le comportement psychologique d'Augustin auditeur d'Ambroise à Milan, on peut le décrire, selon les propres termes de M. Courcelle comme celui d'un « intellectuel individualiste... qui se contentait, dans un coin de la basilique, d'enregistrer et de s'assimiler intimement la doctrine à la fois plotinienne et chrétienne que développaient certains sermons exégétiques d'Ambroise[36] ». Mais on ne voit pas qu'il ait un seul instant l'idée de l'importance de l'institution ecclésiale dans la doctrine dont il énumère les éléments qu'il connaît. Ambroise est un docteur qui livre un enseignement, non un père dans l'ordre de la grâce. C'est ce qui explique sa décision de surseoir à la réception du baptême considéré surtout comme l'acte d'adhésion à une doctrine dont il n'a pas achevé de faire le tour mais non comme l'entrée dans une institution exigeant de ses membres la participation à un certain nombre de règles de vie commune. C'est pourquoi, tant insister comme fait le P. Boyer sur l'importance de son adhésion à l'autorité de l'Église à cette date ne nous paraît pas absolument justifié ni par des textes, ni par l'analyse psychologique de l'état d'esprit qu'ils nous révèlent.

Nous pensons dès lors avec quelques-uns des meilleurs exégètes des *Confessions*[37] et avec le P. Portalié lui-même à qui le P. Boyer se réfère comme à un maître vénéré, qu'il faut placer le retour à la foi après la

---

36. COURCELLE, *op. cit.*, p. 151 et 153.
37. Citons entre autres : L. GRANGEORGE, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, Paris, 1896, p. 3 ; J. MARTIN, *Saint Augustin*, Paris, 1901, p. 16 ; GIBB-MONTGOMERY, édition des *Confessions*, Cambridge, 1908, p. 51 ; PORTALIÉ, art. *Augustin*, D.T.C., I, col. 2271-2272 ; G. BARDY, *Saint Augustin*, Paris, 1940, p. 95. Depuis la réédition de la thèse de Boyer, Courcelle a fait connaître sa propre position sur ce point précis dans son article : *Litiges sur la lecture des libri platonicorum*, *Augustiniana*, IV, p. 225-239.

Ces textes ont une importance capitale et doivent retenir notre attention. Remarquons qu'ils sont très proches l'un de l'autre[40]. Cette similitude nous laisse entrevoir la force des impressions ainsi ressenties et garantit leur valeur d'authenticité :

Je cherchai le moyen d'acquérir la force qui me permettrait *de jouir de vous.* Je ne la trouvais point que *je n'eusse embrassé le Médiateur,* lui qui m'appelle et me dit : « Je suis *la voie*, la vérité et la vie ». *Je n'étais pas encore assez humble* pour posséder Jésus, le Dieu d'humilité.

De tout cela j'étais certain, mais je demeurai trop faible *pour jouir de vous.* Je bavardais avec les airs d'un homme qui sait, mais *si je n'eusse cherché la voie dans le Christ,* j'étais voué non à savoir mais à périr. *Je m'enorgueillissais de ma science...* Où est cette charité qui édifie sur le fondement de *l'humilité ?*

Nous sommes d'abord pleinement renseignés sur les sentiments qui remplissaient le cœur d'Augustin au cours de la lecture des Platoniciens et lors des tentatives d'extase. D'une part, il s'enorgueillit de la science ainsi acquise et d'autre part, il n'a confiance qu'en lui-même. Il avoue qu'il prétendait bien atteindre à ces expériences mystiques préconisées par la doctrine néo-platonicienne par ses propres moyens et dans l'esprit même qui animait les premiers sages qui les avaient tentées. Le P. Henry puis M. Courcelle[41] n'ont pas eu de peine à montrer la saveur plotinienne de tous ces passages qui précèdent l'aveu de l'échec et les amères constatations qui s'en suivent. Augustin, derrière Plotin s'est inspiré un temps de la dialectique de l'ερως caractérisée essentiellement par ces tentatives d'assimilation à la divinité par l'utilisation des seules forces de la nature. Nous nous trouvons ainsi à l'extrême opposé de l'attitude chrétienne et de la dialectique de l'αγαπη qui suit le mouvement inverse[42]. Et l'Augustin rédacteur des *Confessions* a bien fait sentir cette opposition quand il note : « je ne comprenais pas encore les leçons que sa faiblesse nous donne... il s'est construit avec notre boue une humble maison pour y détacher d'eux-mêmes ceux qu'il veut assujettir et traîner jusqu'à lui », simple transposition des grands textes de saint Jean sur l'ἐσκήνωσεν. (Jn. I, 14.) Dans ces conditions, est-il encore possible d'affirmer qu'Augustin avait recouvré la foi avant de passer par cette étape d'une saveur authentiquement néo-platonicienne de son évolution ? Le P. Le Blond, se

40. Dans ses *Recherches*, Courcelle a juxtaposé trois exposés des tentatives d'extase (p. 160-164), mais n'a pas poussé le parallélisme jusqu'aux conclusions qu'en tire Augustin. Or, celles-ci ont une importance capitale pour le point qui est en discussion. Aussi fallait-il les mettre en relief.

41. P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, p. 112-114 ; P. Courcelle, *Recherches*, p. 165-166.

42. Cf. A. Nygren, *Eros et Agapè*, trad. Jundt, III, p. 29-34, où l'auteur, à l'aide des mêmes textes souligne cette opposition fondamentale des deux attitudes chez l'Augustin de cette époque.

plaçant à un point de vue très proche du nôtre, et tout en reproduisant la thèse du P. Boyer n'a pu cependant s'empêcher de remarquer et de constater comme nous « qu'Augustin n'a pas retiré seulement des avantages de son premier contact avec Plotin. Celui-ci a provoqué une déviation temporaire dans son attitude religieuse. Augustin a éprouvé à l'égard du néo-platonisme une fascination contre laquelle il réagira par la suite... Il est vraisemblable en effet que, pour une courte période, Augustin a cédé dans une certaine mesure à la tentation du rationalisme grec : une interprétation platonicienne de la religion a été la contre-partie de l'interprétation chrétienne du platonisme... Il n'y a pas à dissimuler cette phase platonisante, intellectualiste, présomptueuse de l'évolution intellectuelle d'Augustin[43] ». Cette interprétation est trop timide. Il semble bien que les textes d'Augustin laissent place à moins de réticences. Ses aveux sont plus fermes et correspondent à ce qu'on disait tantôt du caractère intellectualiste de son évolution. Il a cherché longtemps une doctrine qui le satisfasse et a passé les différents éléments au crible de son jugement propre, y compris la doctrine enseignée par Ambroise. Il demeurait jusqu'alors en état de doute, d'expectative. Or, il faut bien le constater sans détour, c'est le néo-platonisme qui lui a fourni assez d'assurance et un apaisement suffisant pour qu'il puisse enfin s'engager et prendre position par une attitude et des actes. Il a cru pouvoir atteindre à la contemplation en mettant en application les principes de cette doctrine qui le satisfaisait enfin. C'est l'échec qui lui a fait prendre conscience de son erreur et l'a désormais incité à l'humilité, à commencer par celle de l'esprit. Il ne l'avait jamais connue et ne pouvait donc être que difficilement accessible à la Foi. Croire implique en effet qu'on fait confiance à autrui. Jusqu'alors Augustin n'a eu confiance qu'en lui-même. Et si *les libri platonicorum* ont provoqué cet incendie dont il a fait état avec tant de force, c'est précisément parce qu'ils satisfaisaient cette tendance. Qu'elle existât si fort après les sermons d'Ambroise prouve qu'à cette date Augustin n'avait pas recouvré vraiment la foi, même s'il avait connu davantage la doctrine chrétienne en lui donnant désormais une certaine préférence. Puisqu'en l'occurrence, seul compte le témoignage d'Augustin, rappelons ces textes où, par

---

43. J.-M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, p. 132 et 135. Au cours d'une intervention au Congrès augustinien de 1954, l'auteur s'est montré moins réticent. Cf. *Augustinus Magister*, III, p. 96 : « Au propre témoignage d'Augustin, le point de départ paraît être le platonisme, le plotinisme. Mais le voici qui réagit, s'accusant lui-même de vouloir se passer de médiateur : *Non tenebam Iesum humilis humilem*. Quittant alors le platonisme, il se tourne vers l'Incarnation, et par conséquent vers l'histoire... M. Courcelle a eu raison de dire... qu'Augustin est fondamentalement et essentiellement chrétien. Cela n'empêche pas que son point de départ est platonicien ». Ce à quoi Courcelle ajoute aussitôt : « Puisqu'Augustin parlant du moment où il lit les *Libri platonicorum* dit : « *Non tenebam Iesum humilis humilem*, j'en conclus, contrairement à l'opinion actuellement reçue, qu'il n'était pas encore, à la date de cette lecture, converti au Jésus du catholicisme ».

deux fois, après l'échec de ses tentatives, il nous avoue qu'il était passablement orgueilleux. « *Garriebam quasi peritus... inflabar scientia. Ubi erat illa ædificans caritas a fundamento humilitatis ?* ». Comment une telle assurance et une telle confiance en soi pourraient-elles coexister avec l'attitude psychologique d'ouverture et de confiance impliquée dans la foi ? Les imparfaits qu'Augustin emploie à dessein projettent la lumière sur toute son attitude antérieure et c'est pourquoi il paraît vraiment difficile de conclure qu'Augustin avait retrouvé la foi avant cette prise de conscience aiguë de la nécessité de l'humilité éprouvée après la flamme passagère suscitée par les livres des platoniciens.

Il suffit d'ailleurs de confronter ces textes III et IV à ceux qu'invoque le P. Boyer. On soulignait tantôt leur caractère contradictoire et plein d'hésitations. « Rongé par la crainte de mourir sans avoir découvert la vérité... j'étais certain... » Or, maintenant, Augustin « refoulé dans sa tentative », ajoute cependant :

> « J'étais certain que vous existiez, que vous êtes infini... que vous êtes celui qui est toujours le même lui-même. De tout cela j'étais certain mais j'étais trop faible pour jouir de vous... si je n'eusse cherché la voie dans le Christ Sauveur, j'étais voué non à savoir mais à périr[44]. »

Ce second texte suppose donc qu'Augustin n'avait jamais eu jusqu'alors de notion claire sur le rôle de médiateur assumé par le Christ, et cela corrobore assez l'aveu qu'il a fait entre temps de son Photinisme : « Je ne voyais dans le Christ qu'un homme d'une éminente sagesse ». Et en effet, aucun des systèmes philosophiques qu'il avait pu connaître jusqu'alors ne présentait rien de semblable. Tout idéalisme n'a que faire de ces notions de médiation et de rédemption. Or Augustin n'avait cessé de réfléchir dans semblable atmosphère. Aussi convient-il d'accorder plus de crédit à cette déclaration qu'à la précédente. Celle-ci ne manifestait pas encore l'apaisement qui aurait été le signe révélateur. Par contre, après s'être convaincu une bonne fois de la nécessité de s'ouvrir à Dieu en s'humiliant lui-même, il ne tarde pas à nous faire part de ce qu'il ressentait. Au début du livre VIII qui racontera les étapes de son ascension morale, avant de rappeler son entrevue avec le prêtre Simplicien qui lui fera connaître les épîtres de saint Paul, Augustin tient à rappeler :

> « Vos paroles s'étaient gravées au fond de mon cœur et vous m'investissiez de tous côtés. J'étais certain de votre éternelle vie... Tout doute m'était ôté sur votre incorruptible substance... Ce que je vou-

44. *Conf.*, VII, 20, 26 : « ...certus esse te et infinitum esse... et vere te esse qui semper idem ipse est... certus quidem, infirmus ad fruendum te. Et nisi in Christo saluatore nostro viam tuam quærerem, non peritus sed periturus essem ».

lais, c'était non point plus de certitude de vous mais plus de stabilité en vous. Mais dans ma vie temporelle tout vacillait encore et il fallait que mon cœur se purifiât du vieux levain ; la Voie elle-même — le Sauveur — me plaisait mais je ne me sentais pas le courage de m'engager dans son étroit défilé[45]. »

*
* *

Tel est le climat dans lequel va se dérouler désormais la dernière partie de cette évolution, la conversion des mœurs. Celle-ci va s'engager plus résolument parce qu'une autre l'a précédée, celle de l'esprit et du cœur, non pas seulement par la découverte d'une doctrine qui satisfasse son esprit mais davantage encore par la reconnaissance des limites de cette intelligence qui, jusqu'alors s'était faite son seul et infaillible critère. Nous avons été ainsi amené à considérer deux étapes. Découverte d'une doctrine chrétienne fortement imprégnée de néo-platonisme et à laquelle Augustin accorde un certain crédit mais qui laisse percevoir encore une insatisfaction. Pendant la lecture des « *libri platonicorum* » cette insatisfaction est apaisée pour un temps, puis reparaît après l'échec des tentatives d'ascension spirituelle auxquelles il croyait pouvoir déjà se livrer. Cette présomption, en croulant, amène alors l'esprit non plus seulement a reconsidérer favorablement la doctrine chrétienne mais à franchir lui-même une étape qui lui facilitera cette adoption. Et c'est précisément dans cette nouvelle orientation de son esprit que se trahit et s'affirme l'acte de foi. En tant que manifestant l'adhésion à une doctrine, le dilemme Christianisme ou Néo-platonisme n'a plus de sens et c'est une systématisation qu'il faut abandonner et dépasser. Pour ce qui est de la conversion proprement dite et notamment celle de l'esprit et du cœur qui s'ouvrent à la foi, il faut reconnaître qu'elle ne s'est opérée qu'après l'incendie provoqué en lui par la lecture de textes néo-platoniciens. Elle fut non pas un obstacle mais le degré par lequel Dieu voulait conduire cet esprit avide de science et de sagesse pour lui révéler qu'il faisait fausse route et ainsi l'amener à s'humilier, attitude en laquelle, quelque temps plus tard, Augustin reconnaîtra lui-même le premier signe de la conversion[46].

G. MATHON.

---

45. *Conf.*, VIII, I, 1, p. 175 : « Inhæserant præcordiis meis verba tua, et undique circumvallabar abs te. De vita tua æterna certus eram... dubitatio tamen omnis de incorruptibili substantia, quod ab illa esset omnis substantia, ablata mihi erat, nec certior de te, sed stabilior in te esse cupiebam. De mea vero temporali vita nutabant omnia et mundandum erat cor a fermento veteri ; et placebat via ipse salvator et re per eius angustias adhuc pigebat ».

46. *De serm. Domini in monte*, I, 3, 10. PL, XXXIV, 1233 : « Incipit enim beatitudo ab humilitate : beati pauperes spiritu, id est non inflati dum se divinæ auctoritati subdit anima. Inde venit ad divinarum scripturarum cognitionem ». Augustin nous indique ici le cheminement : connaissance des Écritures basée sur l'autorité divine, dans la docilité et l'humilité. Ce cheminement, il l'a réalisé lui-même avant de lire Plotin, mais l'humilité n'est venue qu'après. Ce texte aurait pu être épinglé en exergue à tout cet exposé qu'il résume parfaitement.

Les commentaires simultanés de *Mat.* 6, 12 et de *I Jo.* 1, 8 dans l'œuvre de saint Augustin

Au cours d'une recherche sur la date de certaines œuvres de saint Augustin, nous nous sommes fréquemment posé deux questions en apparence très différentes : 1° Quelle est l'origine des groupes de textes scripturaires qui réapparaissent plus ou moins semblables à eux-mêmes, chaque fois que saint Augustin expose un même thème doctrinal ? 2° Comment discerner dans son œuvre, à partir de 411, les arguments scripturaires proprement antipélagiens ?

Ces deux enquêtes se sont révélées connexes dans le cas des commentaires simultanés de *Mat.* 6, 12 (Remettez-nous nos dettes comme nous les remettons à ceux qui nous ont offensés) ; et de *I Jo.* 1, 8. (Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous trompons nous-mêmes, et la vérité n'est pas en nous). La présence de ces deux versets dans un même texte le date-t-elle automatiquement de la période antipélagienne ? Saint Augustin est-il l'auteur du rapprochement en question ?

I

Les Canons 6, 7, 8, du Concile réuni à Carthage en 418 condamnaient[2]

1. Ce travail — ici remanié et complété — a été lu à la *First international Conference of Patristic Studies in Oxford* (sept. 1951).

2. Cf. *Mansi*, t. III, col. 810-823. — *Denzinger*, Enchiridion, n° 106-108 éd. 1928 : **Can.** 6. — Item placuit quod ait S. Joannes Apostolus : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et veritas in nobis non est* (I Jo. 1, 8) quisquis sic accipiendum putaverit, ut dicat propter humilitatem oportere dici, nos habere peccatum, non quia vere ita est, A.S. Sequitur enim Apostolus et adjungit : *Si autem confessi fuerimus peccata nostra, fidelis est et justus, qui remittat nobis peccata et mundet nos ab omni iniquitate* (*I Jo.* 1, 9). Ubi satis apparet hoc non tantum humiliter, sed etiam veraciter dici. Poterat enim Apostolus dicere : Si dixerimus : non habemus peccatum, nos ipsos extollimus, et humilitas in nobis non est. Sed cum ait : nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est : satis ostendit eum qui se dixerit non habere peccatum, non verum loqui, sed falsum. **Can.** 7. — Item placuit, ut quicumque dixerit, in oratione dominica ideo dicere sanctos : *Dimitte nobis debita nostra* (*Mat.* 6, 12) ut non pro seipsis hoc dicant, quia non est eis iam necessaria ista petitio, sed pro aliis qui

l'interprétation erronée que donnaient les Pélagiens de *Mat.* 6, 12 et de *I Jo.* 1, 8. Ils précisaient le sens exact à donner à ces versets : l'attitude d'âme exigée par l'Épître de saint Jean doit être une attitude d'humilité sans doute, mais d'humilité sincère, une confession convaincue de ses péchés. Il est faux de prétendre que les Saints n'implorent pas pour eux-mêmes le pardon, en récitant le *Pater*. Au contraire tous affirment qu'ils pèchent, comme en témoignent les textes suivants : *Jac.* 3, 2 (A maintes reprises, nous commettons tous des écarts) ; *Ps.* 142, 2 (N'entre pas en procès avec ton serviteur, car nul vivant n'est justifié devant toi) ; *Eccli.* 7, 21 (Il n'y a pas d'homme qui ne pèche) ; *Job.* 37, 7) Il met un sceau sur la main de tout homme, afin que tous reconnaissent leur faiblesse) ; *Dan.* 9, 5.15.20 (Nous avons péché, nous avons commis l'iniquité ; je priais et je confessais mes péchés et les péchés de mon peuple). Les Saints formulent donc la prière du *Pater* par conviction et non par fausse humilité.

Les Canons du Concile de Carthage résument et révèlent ce qui, depuis plusieurs années, constituait un point très précis de l'enseignement de saint Augustin. A partir de 411 en effet, les œuvres de l'évêque d'Hippone offrent de nombreux commentaires. Nous passerons sous silence, encore qu'elles soient bien significatives, les explications de ces versets pris isolément ; pour ne considérer que les textes où simultanément sont cités *Mat.* 6, 12 et *I Jo.* 1, 8[3].

---

sunt in suo populo peccatores ; et ideo non dicere unumquemque sanctorum : dimitte mihi debita mea, sed : *Dimitte nobis debita nostra*, ut hoc pro aliis potius, quam pro se justus petere intelligatur, A.S. Sanctus enim et justus erat Apostolus Jacobus, cum dicebat : *In multis enim offendimus omnes* (*Jac.* 3, 2). Nam quare additum est « omnes », nisi ut ista sententia conveniret et Psalmo, ubi legitur : Ne intres in judicium cum servi tuo, quia non justificabitur, in conspectu tuo omnis vivens (*Ps.* 142, 2). Et in oratione sapientissimi Salomonis : *Non est homo qui non peccavit* (*Eccle.* 7, 21). Et in libro sancti Job : *In manu omnis hominis signat, ut sciat omnis homo infirmitatem suam* (*Job* 37,7). Unde etiam Daniel sanctus et justus, cum in oratione pluraliter diceret : « *peccavimus, iniquitatem fecimus* » (*Dan.* 9, 5.15), et cœtera quæ ibi veraciter et humiliter confitetur : ne putaretur, quemadmodum quidam sentiunt, hoc non de suis, sed de populi sui potius dixisse peccatis, postea dixit : « *Cum... orarem et confiterer peccata mea et peccata populi mei* » (*Dan.* 9, 20.) Domino Deo meo, noluit dicere : peccata nostra, sed peccata populi sui dixit et sua, quoniam futuros istos, qui tam male intelligerent, tanquam propheta prævidit. **Can.** 8. — Item placuit, ut quicumque ipsa verba dominicæ orationis, ubi dicimus : *dimitte nobis debita nostra* (*Mat.* 6, 12) ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, A.S. Quis enim ferat orantem et non hominibus, sed ipsi Domino mentientem, qui labiis sibi dicit dimitti velle, et corde dixit, quæ sibi dimittantur, debita non habere ? (Concile général d'Afrique, 418, à Carthage.)

3. La liste de références que nous indiquons dans cet exposé s'appuie sur un dépouillement systématique de l'œuvre augustinienne. Cf. à ce sujet notre travail : *Le verset paulinien Rom.* 5, 5 *dans l'œuvre de saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, t. II, p. 657, n° 1 (Congrès international augustinien, Paris, 21-24 sept. 1954).

Dates	Références	Orchestration scripturaire
1. 412	De Pecc. mer. et rem. 3,13 (23)	Ps. 142, 2
2. 412	De Spiritu et Littera 36,65	Ps. 142,2 - 3 Reg. 8,46 - Eccl. 7,21 - Rom. 6,12
3. 414 ?	En. in Ps. 38,14	Ps. 38,9 - Phil. 3,12-15
4. 414-415	Epist. 157,1 (2)	Dan. 9,20 - Ezech. 28,3
5. 415	Epist. 167,4 (15)	Ps. 142,2 - 3 Reg. 8,46 - Eccle. 7,21
6. 415	In Jo. Ev. Tr. 56,4-5	I Jo. 1,9 - Cant. 5,3
7. 415 ?	De Perf. just. hom. 21,44	Rom. 5,12 - Jac. 3,2 - Mat. 6,13 - Rom. 6,12
8. 416	Epist. 177,18	
9. 416-417	Sermon 181	Job 14,4-Ephes. 5,25-27-Mat. 6,9-14.
10. 417	De Gest. Pel. 2, 11-12 (26-28)	Ephes. 5,27 - Mat. 3,12
11. 417	Epist. 185,9 (39)	Ephes. 5,26-27
12. 417	Sermon 135,6-7	Lev. 16,6 - Jo. 13,23
13. 417	Sermon 163,9 (9)	
14.	En. in Ps. 118, S. 3,1-2	Ps. 118,3 - Rom. 6,12 - Mat. 6,13 - Job 7,1
15.	Cont. duas epist. Pel. 4,7 (17-18)	Ephes. 5,27 - Luc 18,10-14
16. 419-420	— 4,10 (27)	(citations de saint Cyprien)
17. 419	De Adult. conj. 14,15	Jo. 8,7
18. 421	Cont. Jul. 3,21 (48)	
19. —	— 4,3 (29)	Ephes. 5,27
20. Après 423	Sermon 114,5	Mat. 6,9-12
21. 429	De Dono Pers. 5,8	Ephés. 5,27 (citation de saint Cyprien) Mat. 6,13
22. 428	Opus imp. cont. Jul. I,98 (A)	
23. ?	De Continentia II,25	Ephes. 5,27 [4]

Ces vingt-trois textes s'échelonnent entre 412 et 429 ; dix-huit ont été écrits de 412 à 421. Six seulement (3-6-9-12-13-14) appartiennent à l'œuvre pastorale de saint Augustin et se situent entre 414 et 418. Les autres — mise à part l'*Epistula* 185, antidonatiste, — font partie du dossier des traités, lettres et sermons consacrés à la réfutation de Pélage et de Julien d'Eclane.

La substance doctrinale de ces passages de saint Augustin est une prise de position, par rapport à l'interprétation que les Pélagiens donnaient de la confession des péchés qui se trouve comme enchâssée au

4. Nous nous réservons de développer ailleurs plus longuement, les raisons qui nous font placer le *de Continentia* après 411. Ici nous rappelons seulement que cette œuvre de saint Augustin ne figure pas dans les *Retractationes*, et qu'elle est habituellement attribuée à la phase proprement antimanichéenne de la vie d'Augustin (387-399 environ). Il nous semble cependant que ce petit traité serait mieux « en situation » dans la seconde phase brûlante de la réaction antimanichéenne de l'évêque d'Hippone, entre 416 et 420 environ, alors que les insinuations pélagiennes remettaient en cause les positions prises par Augustin aussitôt après sa conversion. — Au chapitre II, 25, le rapprochement des trois textes : *Mat.* 6,12-1. *Jo.* 1,8-*Jo.* 13,23 (l'affirmation que c'est bien le disciple que Jésus aimait qui a dit *I Jo.* 1,8), rapprochement qui, à notre connaissance, ne se retrouve que dans le *Tr. in Jo.* 5,1 (415) et dans le *Sermon* 135 (418). apparaît vraisemblablement comme une note antipélagienne.

cœur de l'Oraison dominicale. « Voilà que cherche à grandir la nouvelle et très pernicieuse hérésie des ennemis de la grâce du Christ, qui s'efforcent par leurs controverses impies de nous arracher l'Oraison dominicale. Alors que le Seigneur lui-même nous a appris à dire : « Remettez-nous nos dettes comme nous les remettons à ceux qui nous ont offensés », ils disent que l'homme peut en cette vie, une fois connus les commandements de Dieu, parvenir à une si grande perfection de justice, sans l'aide de la grâce du Sauveur et par le seul libre arbitre de la volonté, qu'il ne lui est plus nécessaire de dire : « Remettez-nous nos dettes[5] ». Saint Augustin percevait toute la gravité d'une telle prétention : en enseignant que les Saints n'implorent pas pour eux le pardon et qu'ils ne prononcent le verset du *Pater* que par humilité feinte, les Pélagiens attentaient à la tradition apostolique elle-même concernant la signification de l'Oraison dominicale. Ils mettaient en cause non seulement le témoignage des Apôtres qui affirment tous leur condition pécheresse (*Jac.* 3, 2, *Rom.* 6, 12, *Luc* 6, 37), à commencer par Jean l'Évangéliste, le disciple bien-aimé (*I Jo.* 1, 8)[6] ; mais encore ils démentaient le Christ lui-même : n'est-ce pas le Seigneur qui a enseigné l'Oraison dominicale aux Apôtres, les béliers du troupeau (cf. *Ps.* 28, 1)[7]. D'ailleurs, les Saints de l'Ancien Testament, quoi qu'en disent les Pélagiens, confessent tous à l'envi leurs péchés. (*Job*, 14, 5, *Dan.* 9, 20, *Ps.* 142, 2, *Eccle.* 7, 21, *Prov.* 20, 9)[8].

---

5. Cf. *Epist.* 176, 2 (lettre des Pères du Concile de Milève, en 416, au Pape Innocent Ier). — Saint Augustin a exposé plusieurs fois l'argumentation pélagienne relative à l'Oraison dominicale ; voir particulièrement : *de Pecc. mer. et rem.* 2,10 (13) ; — *de Natura et Gratia* 18,20 (citation du *De Natura* de Pélage) ; *Epist.* 178,3 ; *de Dono Perseverantiæ* 5,8 ; *de Hæresibus* 88.

6. Le verset *I Jo.* 1,8 est (après I Jo. 3,2), le verset de la Ia *Jo.* le plus souvent commenté par saint Augustin (77 fois au moins). Il lui sert à affirmer non seulement la condition pécheresse commune des chrétiens, dans l'Église du temps, mais particulièrement la condition pécheresse des justes eux-mêmes, et des plus saints parmi eux : c'est sincèrement, au présent et non au passé, en son nom propre que Jean, le disciple que Jésus aimait, avoue ses péchés *de Pecc. mer. et rem.* 2,7 (8) ; — *de Natura et Gratia* 14,34,36,62 ; — *In Jo. Ev. Tr.* 41,9 ; — *In Jo. Ep. Tr.* I,6 ; 5,1 ; — *Sermon* 135,7-8 ; — *de Civ. Dei* 20,17 ; — *En. in Ps.* 118, *S.* 2 ; — *Epist.* 167,3 (10) ; — *Contra duas Epist. Pel.* 4, 7 (17) ; — *de Continentia II*, 25, etc.

7. Saint Augustin insiste fréquemment sur le fait que le Seigneur a enseigné l'Oraison dominicale aux Apôtres eux-mêmes, les béliers du troupeau : *En. in Ps.* 54,14 ; — *de Pecc. mer. et rem.* 2,4(4) ; — *Sermon* 58,5(6) ; — 135,6(7) ; — 186,4 ; — *Guelf.* 33,1 ; — *de Nat. et Gratia* 35,41 ; — Epist. 157,2 ; — 176,2 ; — *Enchiridion* 19, 74 ; — *de Dono Pers.* 5,8 ; — *Opus imp.* 1,105, etc.

Ps. 28, 1 (Afferte Domino filios arietum) est cité dans les *En. in Ps.* 28,2 ; — 72,4 ; — 113, S.1,8 ; — 142,6 ; — et dans les Sermons 58,5 ; 181,4 ; 298,1 ; *Guelf.* 33,1.

8. *Ecclesiaste* 7,21 est donné comme mis en cause par Pélage dans *de Nat. et Gratia* 7,8 *(Non est justus in terra)* et dans *de Perf. just. hom.* 16,37 (*Quia non est homo justus in terra qui faciat bonum et non peccet*) ; antérieurement saint Augustin ne l'avait cité que dans le *de Spiritu et Littera* 36,5, en 412. *(Non est justus in terra qui faciet bonum et non « peccabit »)*, avec une glose concernant le temps du verbe, le futur auquel il tient. Il connaissait donc la position pélagienne : on sait qu'il a entrepris la réfutation du *de Natura* dès le début de 413. Il semble assez vraisemblable que ce soit par Pélage qu'apparaisse *Eccle.* 7, 21 sous la plume de saint Augustin.

Les quatre autres textes (*Ps.* 142,2 ; *Dan.* 9,20 ; *Job* 14,5 ; *Prov.* 20,9) appartiennent déjà à la période antidonatiste : nous y reviendrons plus loin.

Nous remarquons que dans les vingt-trois textes énumérés, saint Augustin, tout en s'appuyant chaque fois sur *I Jo.* 1, 8, pour expliciter *Mat.* 6, 12, cite d'autres versets de l'Écriture, dont l'ordre et le nombre varient dans chaque passage. Ces bouquets de citations scripturaires, où les a-t-il cueillis ? L'examen de quelques textes va nous éclairer.

Dans le *de Pecc. mer. et rem.* 3, 7 (13), est cité un passage de saint Jérôme, tiré du *Contra Jov. II*, et qui groupe les versets : *Jac.* 3, 2, *Job.* 14, 5, *Prov.* 20, 9, *Ps.* 50, 7. En écrivant à saint Jérôme la lettre 167, saint Augustin lui rappelle qu'il a cité *Jac.* 3, 2 dans le *Cont. Jov.* et qu'il y trouve confirmation de *I Jo.* 1, 8[9].

Le Cont. duas Epist. Pél. 4, 11 (31) rapporte un passage du *de Bono Mortis* de saint Ambroise, qui présente réunis *Ps.* 142, 2, *Job.* 14, 5, *Prov.* 20, 9. Or, saint Augustin a connu le *de Bono Mortis* dès 387[10].

Le même ouvrage, au chapitre IV, 10 (27), nous apprend que saint Cyprien cite *I Jo.* 1, 8 avec *Prov.* 20, 9 dans *Epist. de Eleem.*; avec *Mat.* 6, 12 dans le *de Oratione dominica*[11]; avec *Job*, 14, 5 et *Ps.* 50, 7

---

9. Le passage du *Contra Jov.* II de saint Jérôme, cité par saint Augustin, se trouve dans le *de Pecc. mer. et rem.* 3,7 (13) P.L. t. 44, c. 193-194.

Epist. 167,3 (10) (à Jérôme, en 415) : « ...Mais qui donc est sans quelque péché, qui donc est sans quelque vice, c'est-à-dire sans quelque étincelle, ou, pour ainsi dire, sans quelque racine de péché, puisque le disciple qui se reposait sur le sein du Seigneur, s'écrie : « Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous trompons nous-mêmes, et la vérité n'est pas en nous ». (I Jo. 1,8.) Il est inutile d'entrer avec vous dans de plus grands développements à ce sujet. Ce que j'en dis est pour ceux qui liront ces pages. Vous avez vous-même, dans votre admirable ouvrage contre Jovinien, prouvé cette vérité d'après les Saintes Écritures mêmes. Vous avez également cité, de cette Épître à laquelle appartient le lieu dont nous cherchons ici le sens (l'*Epistula* 167 traite de *Jac.* 2,10), le passage : « Nous péchons tous en bien des choses » (*Jac.* 3,2). Cet Apôtre du Christ ne dit pas : « vous péchez », mais « nous péchons ». (D'après la traduction Péronne, Ecalle, Vincent, Barreau, t. 5.)

10. Cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les* Confessions *de saint Augustin*, chap. 3, 2, p. 106 sq.

Le texte du *de Bono Mortis* en question se rattache à une argumentation sur les conditions de la vision divine ; après avoir rappelé *Jo.* 1,9 ; *I Cor.* 3,12 ; *Ex.* 33,20, saint Ambroise poursuit : « *Et recte : nam si solis radios oculi nostri ferre non possunt, et si quis diutius e regione solis intenterit, cæcari solere perhibetur ; si creatura creaturam sine fraude atque offensione sui non potest intueri ; quomodo potest sine periculo sui vibrantem cernere vultum Creatoris æterni, corporis hujus opertus exuviis ? Quis enim justificatur in conspectu Dei* (*Ps.* 142,2) ; *cum unius quoque diei infans mundus a peccato esse non possit* (*Job* 14,5) ; *et nemo possit de sui cordis integritate et castimonia gloriari (Prov.* 20,9) ? » (*Cont. duas Epist. Pel.* 4,11 (31) P.L. t. 44, C. 636.

11. Saint CYPRIEN, *De Oratione Dominica*, 22. « Après cela, nous prions pour nos péchés : Et remets-nous nos dettes comme nous-mêmes nous les remettons à nos débiteurs. Après notre subsistance nous demandons le pardon du péché. Celui qui est nourri par Dieu doit vivre en Dieu et se préoccuper non seulement de la vie présente et temporelle, mais encore de l'éternelle. Il peut y accéder si les péchés lui sont remis. Le Seigneur les appelle : dettes, selon le mot de l'Évangile : « Je t'ai remis toute ta dette, parce que tu m'en as supplié » (*Mat.* 18,32). — Combien il est nécessaire, sage et salutaire que le Seigneur nous rappelle que nous sommes pécheurs, en nous invitant à prier pour nos péchés. Ainsi, notre recours à l'indulgence de Dieu nous rappelle l'état de notre conscience. Pour que personne ne se complaise en lui-même, comme s'il était innocent, et ne se perde par cette jactance même, on lui rappelle que tous les jours il pèche, quand on lui demande de prier tous les jours pour ses péchés. — Jean lui aussi nous avertit dans son Égître : Si nous nous prétendons sans péché, nous nous trompons nous-mêmes, et la vérité n'est pas en nous. Mais si nous reconnaissons nos péchés, Il est fidèle et juste le

dans *Testimonia* III, 54. Il est certain que saint Augustin a connu ces trois ouvrages de saint Cyprien bien avant 419-420 (date du *Cont. duas Epist. Pel.*) ; les deux premiers sont nommés dans le Sermon *Guelf.* 26, daté de 396-397 par Kunzelmann[12]. Les *Testimonia* de saint Cyprien paraissent avoir eu quelque influence sur la rédaction de l'*Ad Simplicianum* vers 396[13].

On aura aussi remarqué que l'orchestration scripturaire de *Mat.* 6, 12 et de *I Jo.* 1, 8 dans les passages où ces versets sont simultanément cités, comprend souvent la péricope 5, 25-27 de l'Épître aux Éphésiens, qui pose le problème des conditions d'une Église « *sine macula et ruga* ». C'était un des textes sur lesquels Pélage appuyait sa doctrine de l'*impeccantia*. Il n'est donc pas étonnant que saint Augustin ait lié ses deux efforts d'exégèse concernant le *Pater* et l'Épître aux Éphésiens ; et qu'il l'ait fait en manifestant son plein accord avec la tradition, non seulement scripturaire, mais aussi patristique[14].

Faut-il conclure que tout texte renfermant *Mat.* 6, 12 et *I Jo.* 1, 8 est à la fois antipélagien et postérieur à juin 411 ?

II

Les relevés des références augustiniennes à *Mat.* 6, 12 et à *I Jo.* 1, 8 nous apprennent que saint Augustin a cité, avant juin 411 (dans ses œuvres, telles que nous les possédons actuellement, car beaucoup de ses sermons, peut-être, n'ont pas été notés) *Mat.* 6, 12 au moins quatorze fois[15],

---

Seigneur qui nous pardonnera nos péchés (*I Jo.* 1,8-9). Dans son Épître, il unit les deux choses : nous devons prier pour nos péchés, et dans cette prière, implorer le pardon. Il affirme que le Seigneur est fidèle à pardonner les péchés, selon sa promesse. Car celui qui nous apprend à prier pour nos dettes et nos péchés, promet en même temps une paternelle miséricorde et le pardon ». (Traduction A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, p. 398-399).

12. Kunzelmann, *Die Chronologie der Sermones des Hl. Augustinus*, M.A., t. II, p. 491.

13. Les *Testimonia* de saint Cyprien ne seraient-ils pas à l'origine de l'illumination qui a présidé à la rédaction de la seconde question du livre II de l'*ad Simpl.* ? Peut-on interpréter la dernière phrase de *Retr.* II,1 (1) en ce sens que saint Augustin aurait été éclairé sur le sens de *I Cor.* 4,7 par la lecture de *Test.* III, 4 ? C'est possible.

14. Nous réservons un chapitre de notre thèse à l'histoire de l'interprétation complexe et nuancée du verset *Ephes.* 5,27 par saint Augustin.

15. Références à *Mat.* 6,12 avant 411 :

de Serm. Dom. in monte 2,8.11.	394
Conf. 9,13 (35)	397
Contra Faustum 19,25 et 20,17	397-398
Contra Epist. Parm. 2,10 (20)	400
de Sancta Virginitate 48	401
Contra litt. Pet. 2,103 (237)	401
En. in Ps. 36,S.2,20	403
Contra Cresconium, 2,28 (35)	405-406
En. in Ps. 54,14	407-408

Sermons : 83,4 ; — 352,2 ; — Denis, 6,3 ; — 47,6 (en 410) ; — Frangipane 5,3.

et *I Jo.* 1, 8, au moins huit fois[16] : il ne s'agit ici que des textes sûrement datés. Or deux passages offrent simultanément les deux versets ; une page du *de Sancta Virginitate*, écrite vers 401 ; et un texte du *Contra Cresconium* 2, 28 (35) qui doit dater de 405 ou 406.

Dans le *de Sancta Virginitate*, exhortant les vierges à l'humilité, saint Augustin écrit :

« Que dirai-je maintenant, des précautions et de la vigilance nécessaires pour ne point pécher ? » « Qui peut se glorifier d'avoir un cœur chaste ? ou qui peut se glorifier d'être pur de péché ? » (*Prov.* 20, 9). Certes, la sainte virginité est dans son intégrité dès le sein maternel : mais « personne n'est pur en votre présence, pas même l'enfant qui n'a qu'un jour de vie sur la terre » (*Job.* 14, 4). La foi gardée pure implique elle aussi une certaine chasteté virginale, celle qui associe l'Église, comme une vierge chaste, à un seul homme ; mais cet homme unique, s'adressant non seulement aux fidèles, vierges d'esprit et de cœur, mais à tous les chrétiens sans exception, depuis les spirituels jusqu'aux charnels, depuis les Apôtres jusqu'aux derniers, des hauteurs des cieux, pour ainsi dire, jusqu'à leurs dernières limites (*Mat.* 24, 31), leur a appris à prier et leur a fait dire dans leur prière : « Et remettez-nous nos dettes comme nous les remettons à nos débiteurs » (*Mat.* 6, 12). En cela, par l'objet même de cette demande, il nous apprend à nous souvenir de ce que nous sommes. Ce n'est pas en effet pour les dettes de toute notre vie passée, qu'il nous a remises, nous en avons confiance, dans le Baptême, en nous donnant sa paix, qu'il nous a prescrit de prier, quand nous disons : « Remettez-nous nos dettes comme nous les remettons à nos débiteurs ». Autrement, ce seraient plutôt les catéchumènes qui, jusqu'au Baptême, devraient faire cette prière. Mais comme ce sont les Baptisés qui la font, les chefs et le peuple, les pasteurs et le troupeau, il est assez évident qu'en cette vie qui est tout entière une tentation (*Job.* 7, 1), personne ne doit se glorifier comme s'il était exempt de tout péché.

« C'est pourquoi les Vierges de Dieu, celles du moins qui sont sans reproche, suivent l'Agneau partout où Il va, après s'être purifiées entièrement du péché, à condition d'avoir gardé intacte cette virginité qui, perdue, ne reviendrait pas. Mais puisque cette même Apocalypse où

---

16. Références à *I Jo.* 1,8 avant 411 :

Contra Epist. Parm. 2,7 (14)	400
de Bapt. 4,18 (25)	400
Contra litt. Pet. 2,105 (241)	401
de Sancta Virginitate, 49,49	401
Contra Cresconium 2,27-28	405-406
Sermons 90,3.6 et 84,14	411 (à Carthage)
En. in Ps. 88,*S.*2	?

les vierges ont été révélés à l'un d'eux, les loue également de ce qu'on n'a point trouvé de mensonge sur leurs lèvres (*Apoc.* 14, 4-5), qu'ils se souviennent d'être aussi véridiques, en n'ayant pas l'audace de se dire sans péché ? Car ce même Jean, qui eut cette vision, a dit : « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes, et la vérité n'est pas en nous. Que si nous confessons nos fautes, Il est fidèle et juste pour nous remettre nos péchés et nous purifier de toute iniquité. Que si nous disons que nous n'avons pas péché, nous le rendons menteur et sa parole ne sera pas en nous. » En vérité, ceci n'est point dit à tels ou tels, mais à tous les chrétiens parmi lesquels les vierges aussi doivent se reconnaître. C'est de cette façon en effet qu'ils seront sans mensonge, comme ils apparurent dans l'Apocalypse. Et par ce moyen, aussi longtemps que le ciel n'a pas réalisé la perfection à son apogée, l'humilité de l'aveu les rend irrépréhensibles[17] ». La véracité dont saint Jean loue les vierges est celle qui consiste à avouer ses fautes. L'irrépréhensibilité vient de la confession des péchés, non de leur absence.

Dans le *Contra Cresconium* 2, 28 (35), répondant à Cresconius qui déniait à tout ministre pécheur le droit de conférer le Baptême, saint Augustin le met au défi de trouver un homme sincère qui puisse prononcer *Mat.* 6, 12 sans se l'appliquer à lui-même ; et il invoque, en le suggérant, sans le citer, le témoignage de Jean : *I Jo.* 1, 8. Le problème qui est à l'arrière-plan de la discussion est celui de savoir si la sainteté du ministre du Baptême est nécessaire à la validité du Sacrement[18].

Mais poussons plus loin notre enquête : les versets scripturaires qui forment l'orchestration de *Mat.* 6, 12 et de *I Jo* 1, 8 après 411 apparaissent-ils dans l'œuvre de saint Augustin avant cette date et dans quels contextes ?

Nous avons tenté de présenter en un tableau synoptique les résultats de notre recherche (cf. p. 148). D'après ce tableau, nous constatons l'absence, avant le *de Pecc. rem. et rem.*, de *Eccle.* 7, 21 (voir note 8),

---

17. *De Sancta Virginitate* 48-49, traduction Saint-Martin B.A., t. III, p. 297-299.
Saint Augustin semble avoir eu sous les yeux cette page du *de Sancta Virginitate*, quand il écrivait le *de Pecc. rem. et mer.* 2,7 (8) : au problème qui se pose de savoir s'il y a un homme sans péché en cette vie, saint Augustin répond en citant *Ps.* 142,2, *Jac.* 2,13, *Ps.* 31,5,6, *I Jo.* 1,8, *Apoc.* 14,4-5, et ajoute : « *profecto ideo irreprehensibiles sunt, quia se ipsos veraciter reprehenderunt : et ideo non est inventum in ore eorum mendacium, quia si dicerent se peccatum non habere, se ipsos deciperent, et veritas in eis non esset ; et utique mendacium esset, ubi veritas non esset : quoniam justus cum in sermonis exordio accusator sui est, non utique mentitur* (*Prov.* 18,17) ». Or, au livre 1,29, saint Augustin avait rappelé son travail sur le Bien du mariage et sur la Virginité. Ce verset de l'Apocalypse ne reparaît d'ailleurs dans l'œuvre d'Augustin, que plus tard et rarement (mis en cause par Celestius dans le *de Perf. Just. hom.* 12,30 ; et utilisé contre les Priscillanistes dans le *Contra Mendacium*, 2,3 et 16,33).
18. *Contra Cresconium* 2,28 (35), t. 43, C 487-488.

de *Jac.* 3, 2[19], de *III Reg.* 8, 46[20], de *Job.* 37, 7[21]. *Ps.* 142, 2 n'apparaît que très sporadiquement dans un contexte anti-arien. Par contre, nous remarquons la présence relativement fréquente de *Job.* 14, 4, *Prov.* 20, 9, *Ps.* 50, 7, *Dan.* 9, 20[22]. Enfin, apparaît, et en bonne place, la Parabole du Pharisien et du Publicain (*Luc.* 18, 10-14). Très particulièrement, elle sous-tend la seconde partie du *de Sancta Virginitate*, consacrée à prémunir les vierges contre l'orgueil[23]. Or, la même page de Luc avait été, l'année qui a précédé celle de la rédaction du *de Sancta Virginitate*, évoquée par saint Augustin dans les *Quæst. Evang. II*, 38, 1 et commentée dans le *Contra Epist. Parm.* (2, 8-12 et 3, 2). Cet ouvrage est une réfutation de la lettre de Parménien à Tychonius ; or saint Augustin s'est beaucoup inspiré de son prédécesseur dans le combat contre le Donatisme, à savoir Optat de Milève. Une lecture attentive du *Contra Epist. Parm.* permet de penser que saint Augustin avait à la fois, sous les yeux, les écrits de Parménien, Tychonius et Optat, sans parler des traités de saint Cyprien sans cesse consultés ! Or, Optat, au second livre de son œuvre, s'élève vivement contre la prétention donatiste au monopole exclusif de la sainteté ; et il leur oppose le témoignage de l'apôtre Jean, la coutume ecclésiastique du *Pater* et le récit par le Christ, dans l'Évangile — comme s'il pensait déjà aux donatistes — de la Parabole du Publicain et du

19. *Jac.* 3,2 invoqué et cité dans la lettre 73 (à Jérôme) en 403-404, entre dans l'œuvre de saint Augustin par le moyen de la citation du *Contra Jov.* II de saint Jérôme dans *de Pecc. mer. et rem.* 3,7 (13). Il l'utilise un certain nombre de fois avant le Concile de Carthage de 418. (*De Spir. et Litt.* 36,64 ; — *En. in Ps.* 55,10 ; 38,3 ; — *de Nat. et Gr.* 16,17 ; — *Sermon* 23,2 (2) ; — *Epist.* 167,5 ; — *In Jo. Ev. Tr.* 57,6 ; — *De Perf. Just. hom.* 21,44 ; — *de Gestis Pelagii* 18.)

20. *III Reg.* 8,46 est donné dans le *de Natura et Gratia* 7,8, comme une citation mise en avant par Pélage dans le *de Natura*. Déjà ce verset se trouvait dans le *de Spiritu et Littera* 36,65 : influence de la lecture de Pélage ? peut-être. Influence, sans doute, également, de la troisième *Regula* de Tychonius (les Promesses et la Loi) qui a beaucoup inspiré saint Augustin dans le *de Spiritu et Littera* (cf. *de Doctrina Christiana* 3,33 (46) Tychonius, dans la troisième *Regula* (P.L. t. 18, c. 27), cite en même temps : *Ps.* 142,2 ; *Job* 14,4 ; — *Ps.* 50,7 ; — *III Reg.* 8,46. Par ailleurs, saint Augustin ne fera plus qu'une allusion à ce texte du livre des Rois, dans l'*Epist.* 167,4 (15) en 415.

21. La citation de *Job* 37,7, dans le septième Canon du Concile de Carthage, en 418, constitue une énigme : en effet jamais ce verset n'est cité par Augustin dans tout le dossier que nous étudions présentement ; il ne le cite (à sa place normale) que dans les *Adnotationes in Job* (P.L. t. 34, c. 868) en l'accompagnant de *Rom.* 7,24. — De même aucune de ses sources ne lui offrait le verset *Job* 37,7, alors que toutes, à l'envi citaient le verset *Job* 14,4 (*Tychonius, Regula* 3 ; — Cyprien, *Testimonia* 3,54 ; — *Ambroise, de Bonis Mortis*, 11 ; — *Jérôme, Contra Jov.* 11). Que s'est-il passé ? Si le Concile de Carthage, dont manifestement Augustin fut la « pensée », a substitué *Job* 37,7 à *Job* 14,4, on s'étonne un peu de retrouver si fréquemment (et avec appel aux Pères antérieurs) le verset *Job* 14,4 dans les œuvres antipélagiennes de saint Augustin postérieures à 418. — On ne peut qu'exprimer le désir de posséder enfin une édition critique des Conciles africains des IVe-Ve siècles.

22. *Ps.* 50,7 et *Prov.* 20,9 paraissent avoir été tout à fait traditionnels (cf. tableau, *Dan.* 9,20 apparaît pour la première fois dans le *Contra Epist. Parm.* 2,12 (26), lié à la Parabole du Publicain et du Pharisien. Souvent, dans la polémique antidonatiste, saint Augustin insiste sur l'exemple de Daniel, le juste, qui se reconnaît pécheur (cf. tableau). Le thème n'est repris que deux fois dans la lutte contre Pélage (*De Pecc. mer. et rem.* 2,11 (13) et *Epist.* 157,1 (2).

23. *De Sancta Virginitate* 32 - 36 - 37 - 43.

Pharisien[24]. Il n'est pas interdit de penser qu'Optat connaissait le traité de saint Cyprien sur l'Oraison dominicale, traité dans lequel nous retrouvons, aux chapitres VI, VII, VIII, le même bouquet de versets bibliques[25]. Ce bouquet, saint Augustin, en 400, l'adopte et, dès lors, il s'en sert pour illustrer son enseignement sur l'humilité vraie[26].

Ainsi donc, bien avant 411, saint Augustin s'était heurté à une revendication d'impeccabilité de la part des Donatistes : réflexe habituel de toute secte de « purs ». Optat de Milève avait réagi ; Augustin prend la relève. Le lieu théologique de la bataille était alors la relation entre la sainteté du ministre du Baptême et la validité du Sacrement. Trois grands textes (*Contra Epist. Parm.* 2, 7-14 ; *Contra litt. Pet.* 2, 232-241 ; *Contra Cresconium* 2, 27-28), entre 401 et 405, expriment la pensée d'Augustin. La validité du Baptême ne dépend pas de la sainteté du ministre. Nous sommes tous pécheurs, les Pasteurs comme les brebis (remarquer l'insistance sur ce point dans le *de Sancta Virginitate*) ; saint Paul lui-même a demandé qu'on prie pour lui (*Col.* 4, 2-4). L'aveu des fautes doit être sincère : sinon, la récitation du *Pater* est un mensonge.

Mais en quoi consiste donc cette récitation du *Pater*, à laquelle plus ou moins explicitement saint Augustin ramène sans cesse notre attention ?

---

24. *Optat de Milève*, livre II, 20 P.L. t. II, c. 974-975 ; C.S.E.L. t. 26, p. 55-57 : « *Etiam vos ipsi, qui sancti et innocentes videri ab hominibus vultis, dicite : unde est ista sanctitas,quam vobis licentius usurpatis ? quam Johannes apostolus profiteri non audet, qui ait : « si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est »... Etenim inter vicina momenta dum manus imponitis et delicta donatis,mox ad altare conversi dominicam orationem prætermittere non potestis et utique dicitis : « Pater noster, qui es in cœlis, dimitte nobis debita nostra et peccata nostra ». Quid vocaris ? dum peccata confiteris tua ? si sanctus es, dum dimittis aliena ? hoc modo, et vos ipsos decipitis, et veritas in vobis non est. Sed, ut apparet, hoc vobis dictat nutrix vestra superbia, quam Christus in Evangelio testificatur ; quia etsi nomina vestra non dixit, per simititudinem tamen vestros mores ostendit ; sic enim scriptum est : « Dicebat Jesus hanc similitudinem propter eos qui se sanctos putant et contemnunt ceteros ». Hoc de vobis dictum esse ipsa res evidenter ostendit, dum vos quasi sanctos extollitis et nos manifeste aperteque contemnitis : « duo, inquit, ascenderunt in Templum adorare, unus pharisaeus et alter publicanus ». Pharisaeus tumidus, superbus, inflatus, talis, quales et vos videmus, non humiliato corpore, non inclinata cervice sed erecta facie et tumenti pectore « gratias, inquit, tibi, Deus, quia nihil peccavi ». Hoc est dicere Deo : non in me habeo, quod ignoscas. O insanus furor, o punienda et damnanda superbia ! Deus paratus est ignoscere et reus festinat indulgentiam recusare. Publicanus humilis hominem se esse cognoscens sic rogavit dicens : « Propitius esto, Domine, mihi peccatori ». Sic justificari meruit (humilitas) sic superbia in Pharisaeo, magistro vestro, de Templo damnata descendit. Meliora inventa sunt peccata cum humilitate quam innocentia cum superbia. Deinde cum vobis traditionis et schismatis gravis peccata non desint, insuper et superbos vos esse gratulamini.*

25. CYPRIEN, *De Dominica Oratione*, ch. 6, C.S.E.L., t. 3, p. 269-270. La citation de la Parabole du Publicain et du Pharisien précède immédiatement l'explication du Pater.

26. La Parabole du Publicain et du Pharisien et le Pater sont rapprochés sûrement dans les Sermons 9, 58, 135 et 351. La Parabole est utilisée dans la controverse antipélagienne au moins trois fois : *de Pecc. mer. et rem.* 2,5 (6) ; *de Spiritu et littera* 13, 22 ; *Contra duas litt. Pel.* 4,7 (17).

III

Trouverons-nous la réponse en achevant l'inventaire des commentaires simultanés de *Mat.* 6, 12 et de *I Jo.* 1, 8 ? Il nous reste en effet à étudier quelques sermons dont la date demeure imprécise : *Sermons* 56, 211 et 351. Kunzelmann date le Sermon 56 de 410-412 et le rattache à la première phase de la lutte contre Pélage. Mais ne serait-ce pas aussi bien contre les Donatistes que saint Augustin affirme la nécessité pour les Évêques eux-mêmes de confesser leurs fautes (7, 11) ? Le même auteur place le sermon 211 avant 410, c'est-à-dire avant le pélagianisme, en vertu de son irénisme. Mais cet irénisme n'aurait-il pas justement une autre raison ? Quant au *sermon* 351, il est vain d'essayer de le dater, puisqu'aussi bien jusqu'à présent l'accord n'a été fait ni sur les circonstances de sa prédication, ni même sur son authenticité augustinienne[27]. Nous croyons pouvoir sur ce dernier point nous rallier à la solution positive : en effet non seulement se retrouvent fréquemment dans l'œuvre de saint Augustin la plupart des citations scripturaires de ce sermon, mais encore leur groupement par thèmes est respecté.

Mais qu'importe ici la chronologie ? S'il est en effet difficile de situer au long de la carrière de saint Augustin les trois *sermons* 56, 211, 351, il est du moins facile de les rattacher à leur contexte liturgique. Ils appartiennent à la catéchèse quadragésimale. Le *sermon* 56 est même l'un de ces sermons prêchés par l'Évêque d'Hippone le dimanche qui précédait

27. L'authenticité du Sermon 351 a été contestée. Les *Mauristes* (P.L. t. 39, c. 1535) constatent les doutes, mais admettent l'authenticité. P. BATIFFOL (*Et. d'Hist. et de Théol. positive*, 1926) attribue le sermon à un contemporain d'Augustin, d'ailleurs africain et évêque, qui l'aurait prononcé en 411-412. KUNZELMANN (*M.A.* t. II, p. 490), en 1930, place le sermon en 391 : il appartiendrait à la première « manière » d'Augustin. Dr B. POSCHMANN (*Rev. Bén.*, t. 46, 1934, p. 18-35 : Die Ecktheit des Augustinischen sermo 351) conclut à l'authenticité du Sermon et juge inacceptables les arguments dubitatifs mis en avant par P. Batiffol. La « *Clavis* » (n° 284) se rallie à la thèse de l'authenticité. Le dernier mot en cette délicate question appartiendra à *Dom Lambot.* — Ici, nous nous permettons seulement de faire une remarque au sujet des citations scripturaires du sermon : on y trouve liés d'une part *Luc* 18,10-14 et *Ps.* 137,6 et d'autre part *I Jo.* 1,8 — *I Jo.* 3,9 — *I Cor.* 15,55 : ces versets et leur relation sont familiers à Augustin ; ils n'apparaissent par ailleurs qu'à partir du *Contra Epist. Parm. II*, 7 *et* 8. Egalement très augustiniennes les citations : des *Actes* 2,38 et 8,13-22 ; de *Jac.* 4,6 (à partir de 400) ; de *Mal.* 3,1 ; la relation entre *Ps.* 120,1-4 et *Jonas*, etc. Il est certain que l'auteur du sermon connaît la Bible d'une connaissance augustinienne. Ce qui paraît assez clair, c'est que le sermon n'est pas antérieur à 400 et qu'il manifeste davantage une ambiance antidonatiste qu'une ambiance antipélagienne.

Pâques[28] et dans lesquels il enseignait aux catéchumènes[29] l'Oraison dominicale, afin que, la Nuit pascale, ils puissent, pour la première fois, se joindre aux fidèles, au moment où, se frappant la poitrine, ceux-ci réciteraient le *Pater* — à commencer par leur Évêque — avant de participer au Sacrement du Corps du Christ[30]. Le *Sermon* 56, comme les autres sermons du dernier dimanche du Carême, consiste en une initiation au *Pater*, verset par verset. Les *Sermons* 211 et 351 se rattachent plutôt aux sermons de Carême qui traitent des différentes formes de la rémission des péchés et de la pénitence. Passons ici sous silence tout ce qui concerne la « première » Pénitence, c'est-à-dire le Baptême, et la « troisième » Pénitence, c'est-à-dire la *magna pœnitentia* imposée aux pénitents. Aussi bien l'Oraison dominicale ne concerne ni les uns ni les autres. Elle est proprement la médecine quotidienne ordonnée à la guérison quotidienne des blessures qu'infligent quotidiennement aux Baptisés les multiples péchés, gros et nombreux comme les gouttes

---

28. Il existe quatre sermons prêchés par saint Augustin le dimanche avant Pâques : les Sermons 56, 57, 58, 59 (initiation des catéchumènes au Pater). Nous avons d'autre part des sermons sur la pénitence, donnés au cours du Carême, et dans lesquels le prédicateur traite du pardon des injures et singulièrement du verset *Mat.* 6,12 : sermons 208, 211, 351, 352 ; *de Symbolo* I. La même catéchèse revient dans des homélies du temps pascal : sermons *Denis* 6,3 (sermon de Pâques qui explique aux nouveaux baptisés l'ordre des cérémonies liturgiques) ; sermon 278 ; *Guelf.* 9,3. Hors le temps liturgique de Carême et de Pâques, saint Augustin revient fréquemment dans sa prédication sur le Pater : sermons prononcés à Carthage en 418 après le Concile : 256 et 261, peut-être 49 ; sermons de date liturgique indéterminée : 9,83, 17, 93, etc. Et nous ne disons rien ici des *TR. in Jo. Ev.* ni des *En. in Ps.* également riches en citations de *Mat.* 6,12. Il est curieux de constater que même dans les sermons douteux, — qui de toutes façons dépendent de saint Augustin, même sans être de lui, comme le sermon 388 de saint Césaire — l'enseignement sur le Pater demeure identique, et donc l'interprétation de *Mat.* 6,12 : sermons 376, 383, 386, 388, 393. Il n'est donc pas étonnant que cette doctrine ait sous-tendu les sermons spécifiquement antipélagiens : 131, 163, 256, 261, 49, 155, 181.

29. Les fidèles devaient être présents aussi : cf. sermon 58, 6,7 : *Et vos, fideles, qui per hcnc occasionem auditis hanc Orationem et nostram expositionem...* »

30. La place du Pater au cours de la célébration liturgique de l'assemblée chrétienne est indiquée dans : *Epist.* 149,16 à Paulin de Nole ; *sermon* 49,8 ; 17,5 ; *Denis* 6,3 ; *Tr. in Jo. Ev.* 26, 11 : « *Antequam ad altare accedatis, attendite quid dicatis : Dimitte...* Le Pater était récité avant la Communion. Était-il récité à haute voix par tout le monde ? Saint Augustin emploie souvent l'expression « *clamat Ecclesia* » : ce peut ne pas être une preuve suffisante. Mais on baignait alors dans un climat d'enseignement oral, et c'était l'assemblée liturgique elle-même qui était le lieu d'apprentissage de la prière. Saint Augustin dit à des catéchumènes qui ne savent pas encore bien le Pater, qu'il n'est pas inquiet pour eux : ils achèveront de l'apprendre en l'entendant : « *Oratio quotidie dicenda est vobis, cum baptizati fueritis. In ecclesia enim ad altare Dei quotidie dicitur ista dominica oratio et audiunt illam fideles. Non ergo timemus, ne minus diligenter eam teneatis : quia et si quis vestrum non poterit tenere perfecte, audiendo quotidie tenebit.* (Sermon 58,10.)

On se frappait la poitrine en récitant le Pater : *Contra Epist. Parm.* 2,10 (20) ; *En. in Ps.* 103, s. 3, 18 ; 38,14 ; 54,14 ; Sermons *Frang.* 9,5 ; 351,3 ; 135,6 ; *de Trin.* 12,12 ; *Epist.* 265,8 ; *Contra Jul.* 3,21. Le peuple chrétien d'Hippone en avait si fortement l'habitude que saint Augustin reproche à ses auditeurs de se frapper la poitrine quand ils entendent le mot « confession » au cours d'un Psaume, alors qu'il s'agit, non de confession des péchés, mais de confession de louanges envers Dieu : *En. in Ps.* 137,1 ; 141,19 ; 117,1, etc.

de la pluie, qu'ils commettent en actes, en paroles et en pensées[31]. En quoi consiste cette médication ?

Il est à remarquer qu'il n'y a pas de verset du *Pater* que saint Augustin développe davantage, dans sa catéchèse sur l'Oraison dominicale, que le verset qui nous occupe ici : « Remettez-nous nos dettes comme nous les remettons à ceux qui nous ont offensés ». Mais alors que la première partie de ce verset concentrait à peu près toute l'attention d'Augustin et de ses adversaires, dans les polémiques ci-dessus étudiées, ici, tout se passe comme si nous prenions un virage et que nous découvrions un horizon neuf. La seconde partie de *Mat.* 6, 12 devient l'objet de prédilection du commentaire de saint Augustin. L'Oraison dominicale, « médecine » avons-nous dit ? Oui, « pacte » avec Dieu également : la rémission des péchés sera le lot de ceux qui remettront à leurs frères leurs dettes[32]. Si saint Augustin a coutume d'exprimer fréquemment dans les trois mots liés : aumône-jeûne-prière[33] les moyens de la pénitence quotidienne, il prend soin d'affirmer, d'une part que la première aumône est le pardon des injures, et d'autre part, qu'il est impossible de parvenir à la fin de l'Oraison dominicale, si l'on ne pardonne pas du fond du cœur : on peut sans doute escamoter le terrible verset, mais peut-on échapper à Dieu[34] ?

L'insistance sur la seconde partie du verset *Mat.* 6, 12 s'accompagne d'un changement dans l'orchestration scripturaire : nous avons vu que « Remettez-nous nos dettes » s'éclairait à la lumière de tous les textes qui constatent l'universalisme de la condition pécheresse de l'homme. « Comme nous les remettons à ceux qui nous ont offensés » entraîne le beau florilège des textes de la miséricorde[35].

---

31. Cf. PORTALIÉ, *D.T.C.*, t. I, dans l'article sur « Augustin », c. 2426-2430 : la Pénitence. — Sur l'Oraison dominicale, pénitence quotidienne, voir particulièrement ; *Sermon* 58,5 (6) ; *Epist.* 265 ; tous les sermons énumérés dans la note 28, et, d'une manière générale à peu près toutes les références augustiniennes à *Mat.* 6,12. — Sur le fait que l'Oraison dominicale ne concerne que les baptisés, remarquer qu'il n'est pas question du Pater dans le *de Cat. rudibus*, traité de catéchèse à l'usage des « *rudes* », des païens, non encore catéchumènes.

32. Références très nombreuses. Pour l'emploi du mot « *pactum* » voir : *sermons* 352,2 ; 83,4. 114,5 ; 56,9 (13) ; 278,6 ; etc...

33. *Eleemosyna-Jejunium-oratio :* sermons 56,7 (11) ; 9,11 ; 351,3 (6) ; 208,1 ; *En. in Ps.* 66,7 ; 42,9 ; 98,5 ; *Epist.* 220,11 ; 265,8 ; *Contra Epist. Parm.* 2,10 (20) ; *de Perf. Just., Hom.* 8,18 ; 9,20 ; *de Nuptiis et conc.* I, 33 (38) ; *Opus imp. contra Jul.* 2, 212. L'insistance porte surtout sur prière et aumône. Le jeûne est en général étudié dans une autre perspective : nous le montrerons aileurs. L'ordre des trois mots varie d'un texte à l'autre.

34. Saint Augustin met son auditeur au pied du mur : quand tu arriveras à « Remettez-nous nos dettes... » que feras-tu ? te tairas-tu ? cf. Sermons 352,2 (7) ; 211,3 ; 49,8 ; 181,4 ; 315,7 ; 114,5.

35. Les textes de la miséricorde (pardon des injures) : *Mat.* 5,7 (béatitude de la miséricorde) ; *Luc* 23,34 (exemple du Christ) ; *Actes* 7,58-59 (exemple de saint Étienne) ; *Mat.* 7,2 (la mesure dont on usera envers nous) ; *Mat.* 6,14-15 (suite immédiate du Pater en saint Mathieu) ; *Luc* 6,37-38 (péricope sur l'amour des ennemis en saint Luc) ; *Jac.* 2,13 (le jugement sera sans pitié pour ceux qui n'auront pas témoigné de pitié) ; *Ps.* 131, 1-2 (la mansuétude de David) ; *Mat.* 18 (le serviteur impitoyable).

Du même coup les textes scripturaires précédemment étudiés disparaissent : *I Jo.*, 1, 8 ne se lit que dans trois sermons de Carême, pour prendre même, dans le *Sermon* 211, une résonance toute nouvelle. Il ne s'agit plus ici de la véracité qui consiste à se reconnaître pécheur, mais de la lucidité efficace et vraie en vertu de laquelle on met en harmonie parole et vie, pardon promis et pardon réellement accordé[36].

Si nous revenons maintenant à la lecture des commentaires simultanés de *Mat.* 6, 12 et de *I Jo.*, 1, 8 qui appartiennent à la polémique antidonatiste et à la controverse antipélagienne, nous y verrons sourdre la catéchèse des sermons quadragésimaux. On le remarquera sans doute tout particulièrement dans le passage du *De Sancta Viginitate* que nous avons cité plus haut. C'est que donatistes et pélagiens mettaient en cause cette catéchèse elle-même. Augustin sentait bien que toucher à la signification d'un seul mot du *Pater*, c'était « arracher » aux chrétiens l'Oraison dominicale. On comprend la vigueur de sa réaction.

Quelles leçons se dégagent de ces réflexions sur les 28 commentaires simultanés de *Mat.* 6, 12 et de *I Jo.* 1, 8 ? Nous remarquerons d'abord qu'ils ne constituent qu'une faible portion des textes consacrés par saint Augustin à l'explication de ce verset du *Pater* (28 sur 163). Ils apparaissent comme en marge de la catéchèse sur l'Oraison dominicale. *I Jo.* 1, 8 n'accompagne *Mat.* 6-12 — à une ou deux exceptions près — que dans des textes polémiques ; et il est alors lié à la première partie du verset : « Remettez-nous nos péchés » : c'est le point qui était attaqué. Augustin, en utilisant ainsi ce groupement, se trouve bien dans la ligne d'Optat de Milève, plus que dans celle de saint Cyprien qui, lui, n'accorde pas de portée polémique, dans le *de Oratione dominica*, au rapprochement du *Pater* et de l'Épître de Jean[37]. Avant 411, l'attaque donatiste amène saint Augustin à essayer cette arme pour démasquer l'orgueil de la soi-disant sainteté du parti de Donat ; à peine quelques escarmouches. En 411, au sortir de la Conférence de Carthage, et contre un ennemi sur ce point beaucoup plus harcelant, l'infatigable lutteur reprend les armes, c'est-à-dire les versets scripturaires déjà éprouvés et désormais les utilise systématiquement. Mais il ne se contente pas de les utiliser. Saint Augustin ne cesse dès lors d'indiquer ses sources. Il entend affirmer que, dans sa défense de l'Oraison dominicale, il est fidèle à la ligne tracée par le Commandement du Seigneur, le comportement des Apôtres, la catéchèse des Pères et la pratique liturgique de l'Église. Augustin a conscience et volonté de ne rien innover : s'il eut une influence sur le

---

36. Sermons 352,2-(7) ; 211,3 ; 49,8 ; 315,7 ; 47,14 ; 93,9 ; 114,5 ; 57,8 ; 58,6 ; 278,6 ; Wilmart 2,6. Cueillons la perle : « *Ne ignoscas inimico, deviabis a Christo ?* (sermon 352).

37. Il est intéressant de savoir que Cyrille de Jerusalem, dans la 5e Catéchèse mystagogique, rapproche *Mat.* 6,12 et *I Jo.* 1,8. Et il parle aussi de contrat passé avec Dieu. On touche ici une constante liturgique.

Concile de Carthage en 418, elle eut pour but le respect de la tradition la plus authentique. Les Canons du Concile enregistrèrent cette doctrine. Maintenant, nous sommes à même de comprendre la raison d'être de la liste des citations scripturaires des Canons 6, 7, 8 ; (compte tenu du cas aberrant de *Job*, 37,7). Nous savons comment peu à peu ce faisceau de versets s'est constitué dans l'œuvre de saint Augustin ; en ce cas précis, aucun besoin de supposer l'existence d'un hypothétique florilège. Ce qui est bien plus intéressant, c'est de surprendre l'évêque d'Hippone en plein chantier de travail et de pressentir sa méthode : grand lecteur, plein de respect pour les « autorités », qu'il suit d'ailleurs avec une docilité très libre, et dont il use en artiste qui sait choisir.

La seconde leçon est qu'il convient d'apprécier les travaux polémiques d'Augustin, à la lumière de ses œuvres pastorales. Pour bien comprendre son attitude dans la polémique antipélagienne, il faut connaître sa catéchèse. Dans le cas présent, les Pélagiens, avec leur interprétation de l'oraison dominicale, s'engageaient en une voie de fausseté. Saint Augustin tira très simplement de sa catéchèse la distinction lucide de la triple véracité qui doit être celle des chrétiens : véracité objective : reconnaître la condition pécheresse de l'homme ; véracité subjective : ne dire le *Pater* que si l'on se croit pécheur ; véracité existentielle : pardonner réellement de bouche et de cœur. Ces trois conditions réunies, on peut en sécurité chaque jour, en pleine assemblée chrétienne et uni à ses frères, réciter jusqu'au bout l'Oraison dominicale.

A.-M. LA BONNARDIÈRE.

LISTE DES RÉFÉRENCES *Mat.* 6, 12 DANS LES ŒUVRES DE SAINT AUGUSTIN

1. Mat. 6,12[1] indiquera : « *Dimitte nobis debita nostra* » ; — Mat. 6,12[2] indiquera « *sicut et nos... nostris* » ; — Mat. 6,12 indiquera le verset entier.

DATES	RÉFÉRENCES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
394	*de Serm. Dom. in monte* 2,8	Mat. 6,12 – 5,26 – 5,40 – 5,44
	» 2,11	Mat. 6,12[2] – 6,14-15
397	Confessions 9,13 (35)	allus. à Mat. 6,12 et Ps. 142,2[1]
397-398	*Contra Faustum* 19,25	allusion
	» 20,17	Mat. 6,12 – Ps. 78,9
400	*Contra Ep. Parm.* 2,10 (20)	Mat. 6,12
401	*de Sancta Virginitate* 48,48	Mat. 6,12 – Prov. 20,9 – Job 14,4 – Apoc. 14,4-5 – I Jo 1,8 – Job 7,1
401	*Contra litt. Pet.* 2,103 (237)	Ps. 140,5 – Mt. 6,12
403	*En. in Ps.* 36, S. 2,20	I Reg. 2,25 – I J. 2,1-2
405-406	*Contra Crescon.* 2, (27 (33) (28 (35)	Mat. 6,12 – I Jo. 1,8
407-408 ?	*En. in Ps.* 54,14	Mat. 6,9 ; 6,14-15
408-409 ?	Sermon 83,4 (4)	Mat. 6,12 ; – 18,21-35 – Luc 6,37-38
avt 410 ?	Sermon 352,2 (7)	Mat. 6,12 ; 6,13 ; 25,40 – Luc 19,6 ; 10,40 – Ex. 17,11-13
avt410? Carême	Sermon 57,8 (8)	Mat. 6,12 – Mat. 6,9-13
» »	» 59,4 (7)	Mat. 6,12 – Mat. 6,9-13
» »	Sermon 211,1(1), 3(3)	Mat. 6,12 – I Jo. 1,8 – I Jo. 2,8-9 ; 3,15 – Ephés. 4,32
405-411 Pâques	Sermon Denis 6,3	Mat. 6,12[1] – cf. I Cor. 11,29
410	Sermon 47,6 et 14	Mat. 6,12 - 6,10 ; - Ps. 10,6 ; - Ezechiel 34,17-31
8 sept. 410 ?	Sermon Frangipane 5,3	Mat. 6,12 – Gal. 6,1-10
410-412 ? (Carême)	Sermon 56,7(11)	Mat. 6,12 – Mat. 6,9-13 – I Jo. 1,8 – Eccli. 29,15 – Is. 58,7
411-412	Sermon 93,9 (13)	Mat. 6,12 – Mat. 25,1-13 – Is. 58,7 (all.)
18 juin 411	Sermon Denis 20,8	Mat. 6,12 – Ps. 38,3 – I Cor. 3,1
411 ?	*En. in Ps.* 103, S. 1,19	Mat. 6,12 – I Tim. 1,5
	» 103, S. 3,18	Mat. 6,12 – Ps. 103,12-18
411	*En. in Ps.* 147,13	Mat. 6,12[2] - Mat. 25,1-13 - Mat. 7,2 - Eccli. 4,36
411-413 ?	*Epistula* 130,11 (21-22) (à Proba)	Mat. 6,12 – Mat. 6,9-13 – Ps. 131,1 – Ps. 7,4
fin 411	*de Pecc. mer. et rem.* 2, 4 (4)	Mat. 6,12-13 – Rom. 7,18 ; 6,12
	» 2,10 (13)	Mat. 6,12 – Dan. 9,20 – Ezechiel 28,3
	» 2,16 (24-25)	
412	*de Pecc. mer. et rem.* 3,13 (21)	Mat. 6,12 – I Jo. 1,8 – Ps. 142,2
412	*de Spiritu et littera* 36,65	Mat. 6,12 - I Jo. 1,8 – Luc 6,38-37 – Ps. 142,2 – III Reg. 8,46 - Eccle. 7,21
412 (Carême) ?	*En. in Ps.* 66,7	Mat. 6,12 – Ps. 66,5
412-416 (Carême)	Sermon 58,5 (6)	Mat. 6,12 – Luc 18,10-13 – Ps. 28,1 – Mat. 4,2 – Ps. 16,8 – Mat. 5,45
412-416 (temps pascal)	Sermon 278,6 (6)	Mat. 6,12 – Mat. 22,37-39 – I Cor. 15,53-55
412-413	*de Fide et Operibus* 26,48	Mat. 6,12 – I Cor. 5,4-5 – II Cor. 12,21 – Mat. 18,15
413-414	*Epistula* 153,5 (13)	Mat. 6,9-14
v. 414	*En. in Ps.* 38,14	Mat. 6,12 – Ps. 38,9 – I Jo. 1,8 – Rom. 10,4 – Phil. 3,12-15
	» 38,22	Mat. 6,12[1] – Ps. 38,14
413-414	*En. in Ps.* 143,7	Mat. 6,12[2] – Luc 6,37-38 – Rom. 5,5 – Ps. 143,2

DATES	RÉFÉRENCES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
414-416	Sermon Guelf. 33,1 et 3.	Mat. 6,12 – Ps. 28,1 – Mat. 15,21-28 – Mat. 6,13
415	*En. in Ps.* 129,3-5	Mat. 6,12 – Ps. 49,18 – Gal. 6,2 – I Jo. 3,4 – Ps. 129,7-8
415	*En. in Ps.* 131,2	paraph. de Mat. 6,12 – I Reg. 24,4 – Ps. 131,1-2
415	*En. in Ps.* 71,16	allus. à Mat. 6,12 – Ps. 71,14 – Mat. 25,27
415	*de Natura et Gratia* 18,20	Mat. 6,12[1] – Mat. 6,13
»	» 35,41	Mat. 6,12 – Mat. 6,14
»	» 60,70	Mat. 6,12 – Ps. 142,2
»	» 67,80	Mat. 6,12 – Mat. 6,13
414-415	*Epistula* 157,2	Mat. 6,12 – I Jo. 1,8 – Ezechiel 28,3 – Dan. 9,20
415	*In Jo. Ep. Tr.* 7,1	allus. à Mat. 6,12 – Is. 64,4 – I Cor. 2,9
415	*In Jo. Ev. Tr.* 26,11	Mat. 6,12 – Jo. 6,48-49 – I Cor. 11,29
»	» 52,9	Mat. 6,12[1] – I Jo. 2,1-2 – Mat. 6,13
»	» 56,4	Mat. 6,12 – I Jo. 1,8 – Rom. 8,34 – I Jo. 1,9 – Cant. 5,3
»	» 57,1	Mat. 6,12[1] – Jo. 13,5 – Rom. 8,34
»	» 57,6	Mat. 6,12 – Cant. 5,3 – Ps. 44,3 – Jac. 3,2 – Ps. 50,10
»	» 58,5	Rom. 8,34 – Jo. 13,14 – Jac. 5,16 – Col. 3,13
415	*Epistula* 167,4 (15)	Mat. 6,12[1] – Eccle. 7,21 – III Reg. 8,46 – Ps. 142,2 – I Jo. 1,8
»	» 167,6 (20)	Mat. 6,12 – Ps. 100,1 – Ps. 142,2 – Jer. 2,29 – Prov. 20, 8-9 – II Cor. 9,7 – Jac. 5,10
415 ?	*En. in Ps.* 140,18-19	Mat. 6,12 – Ps. 140,5-6 – I Jo. 2,1-2
415-416	*de Perf. just. hom.* 6,15	Mat. 6,12 – Ps. 31,2 – Mat. 7,2
	» 7,16	Mat. 6,12[1] – Gal. 2,21
	» 8,18-19	Mat. 6,12 – Mat. 6,1 – Phil. 3,12-15 – I Cor. 13,10-13 – Deut. 6,5
	» 9,20	Mat. 6,12[2]
	» 11,24	Mat. 6,12 – Luc 11,41 – Mat. 25,35 – Job 12,4
	» 15,36	Mat. 6,12 – Phil. 3,13-14 – Ps. 23,3-4 – Eccli 13,30 – I Jo. 2,21-22
	» 21,44	Mat. 6,12 – I Jo. 1,8 – Rom. 6,12 – Mat. 6,13 – Jac. 3,2
415-416 ?	*In Jo. Ev. Tr.* 77,4	Mat. 6,12[1] – Rom. 7, 22-23 – Jo 14,27
v. 416-417 ?	» 124,5	Mat. 6,12 – I Tim. 2,5
415-416	*En. in Ps.* 105,36	Mat. 6,12-13 – Ephés. 5,23
415-416	» 108,5-9	Mat. 6,12 – Ps. 108,6.15
416	*Epistula* 176,2 (Concile de Milève)	Mat. 6,12-13 – Rom. 9,16 – I Cor. 10,13 – Luc 22,32 – Mat. 26,41
416	*Epistula* 177,4 (Concile de Carthage)	Mat. 6,12[1] – Rom. 8,26 – Mat. 6,13 – II Cor. 13,7
»	*Epistula* 177,18	Mat. 6,12 – I Jo. 1,8
»	*Epistula* 178,3	Mat. 6,12 – Mat. 6,13 – Sap. 9,15
416	*de Trinitate* 12,12(18)	Mat. 6,12
env. 416 ?	Sermon 17,5 (5)	Mat. 6,12 – Ps. 49,3 – Ps. 100,1
416-417	Sermon 315,7 (10)	Mat. 6,12 – Prov. 16,32
417	*Epistula* 185,9 (38)	allusion. I Cor. 4,7 – Ephés. 5,27 – I Cor. 15,54
»	» 185,9 (39)	Mat. 6,12[1] – I Jo. 1,8 – Ephés. 5,27 – Sap. 9,15
»	» 186,33	Mat. 6,12[1] – Rom. 9,16
»	» 187,8 (28)	Mat. 6,12[1] – Ephés. 5,27
»	» 189,8	Mat. 6,12 – Job. 7,1
417	*de Gestis Pelagii* 11,26	Mat. 6,12 – I Jo. 1,8
»	» 12,27	Mat. 6,12[1] – I Jo. 1,8 – Ephés. 5,27 – Mat. 3,12
»	» 12,28	Mat. 6,12[1] – Ephés. 5,27
»	» 30,55	Mat. 6,12 – I Jo. 3,2 – Rom. 7,23 – I Cor. 15,55
entre 417 et 421	Sermon 71,15 (25)	Mat. 6,12[1] – Mat. 6,14 ; – 6,9 ; – 9,6
»	» 71,17 (28)	Mat. 6,12[1] – Rom. 8,15 – I Jo. 3,24 – Phil. 2,1 – Ephés. 4,3
23 sept. 417	Sermon 131,7 (7)	Mat. 6,12[1] – Jo. 6,54-66 – Sap. 9,15 – I Cor. 15,54-66 – Is. 26,12
24 sept. 417 ?	Sermon 163,9 (9)	Mat. 6,12[1] – I Jo. 1,8 – I Cor., 15, 53-55.

DATES	RÉFÉRENCES	ORCHESTRATION SCRIPTURAIRE
417	Sermon 135,6 (7)	Mat. 6,12 – J Jo. 1,8 – Lév. 16,6 – Mat. 6,9
»	» 135,7 (8)	I Jo. 1,8-9 – Jo 13,23 – Jo 1,1
v. 417	*En. in Ps.* 142,6	Mat. 6,12 – Ps. 142,2 – Is. 58,3 – Jer. 2,29 – Eccli. 11,30 – Phil. 3,12 – Mat. 6,9-12 – Ps. 28,1
v. 418	*En. in Ps.* 118, S. 3,1	Ps. 118,3 – I Jo. 1,8 – I Jo. 3,4 – Rom. 7,17 ; 20,16 ; 6,12-13
»	» 118, S. 3,2	Mat. 6,12[1] – Mat. 6,10,13 – Job. 7,1
»	» 118, S. 19,7	Ps. 118,80 – Tit. 3,5 – Gal. 5,17 – Luc 6,37,38
été 418	*Epistula* 196,2 (5)	Mat. 6,12[1] – Eccli. 18,30 – II Cor. 4,16
418	Sermon 49,8 (8)	Mat. 6,12 – Mat. 7,3-5 – Ephés. 4,26 – I Jo. 3,15
5 mai 418	Sermon 256,1	Mat. 6,12 – Job 7,1 – Marc 14,38 – Mat. 6,13 – Rom. 7,22-25
16 mai 418 Ascension	Sermon 261,10	Mat. 6,12 – Luc 11,41 – Mat. 25,35-42
15 octobre 418	Sermon 155,9 (9)	Mat. 6,12[1] – Rom. 8,1-11 – Eccli. 18,30
v. 418	Sermon 181,6	Mat. 6,12 – I Jo. 1,8-9 – Job. 14,4 – Ephés. 5,25-27 – Mat. 6,9-14
418-419 (hiver)	*de Nupt. et concup.* 1,33(38)	Mat. 6,12[1] – Ps. 31,1-2 – Ephés. 5,25-27
149	*de Adult. conjugiis* 14,15	Mat. 6,12[1] (all.) – Jo. 8,7 – I Jo. 1,8 (allusion)
419	*Quæst. in Hept.* 2, q. 80	Mat. 6,12 – Ex. 21,22
419-420	» 7, q. 49	Mat. 6,12[1]
419-420 (hiver)	*Contra duas Ep. Pelag.* 1,13(27)	Mat. 6,12 – Prov. 20,9 – Mat. 6,13 – Jac. 1,14-15
»	» 1,14(28)	Mat. 6,12[2] – Luc 6,37-38 – Tit. 1,6 – I Tim. 3,10
»	» 3,3 (5)	Mat. 6,12[1] – Ps. 115,3 – Ps. 17,2 – Ps. 6,3 – Ps. 30,10 – Ps. 24,15
»	» 3,5 (14)	Mat. 6,12 – I Cor. 7,6
»	» 3,5 (15)	Mat. 6,12[1] – Sap. 9,15 – Phil. 3,12-15 – Lev. 9,7 et 16,6 – I Jo. 2,1-2
»	» 3,6 (16)	Mat. 6,12[1] – Rom. 8,3 – II Cor. 5,20-21
»	» 3,7 (17)	Mat. 6,12[1] – Mat. 6,10
»	» 4,7 (7)	Mat. 6,12[1] – Luc 18,10-14 – I Jo. 1,8 – Ephés. 5,26-27
»	» 4,10(27)	Mat. 6,12[1] – [StCyprien, *de Oratione Dominica* 22]
v. 420	*de Civitate Dei* 19,27	Mat. 6,12[1]
v. 421	*Contra Julianum* 2,8 (23)	Mat. 6,12[1] – Ps. 48,7
»	» 2,10(33)	» Job. 7,1 – Rom. 7,25 – Gal. 5,17
»	» 3,1 (2)	»
»	» 3,21(48)	» I Jo 1,8
»	» 4,3(28)	» Rom. 11,34 – Sap. 9,15
»	» 4,3 (29)	» I Jo. 1,8 – Ephés. 5,27
»	» 5,9 (40)	» I Petr. 3,7 – I Cor. 7,5-6
»	» 6,14(44)	» Rom. 7, 23
421-422	*Enchiridion* 7,22	Mat. 6,12[1] – Mat. 5,37
»	» 19,71	Mat. 6,12 – Mat. 6,9 – Jo. 3,5
»	» 19,73	» Mat. 5,44
»	» 20,78	» Jac. 3,2 – I Cor. 7,5 - I Cor. 6,1 et 4-6
»	» 22,81	» Mat. 6,13 – Ps. 26,1
»	» 30,115	» Mat. 6,9-10 – Mat. 6,11-13
422-426	*de Civ. Dei* 21,22	Mat. 6,12 – Mat. 6,14-15 – Jac. 2,13
»	» 21,27	» Jac. 2,13 – Mat. 6,14 – Luc 16,9
»	» 22,23	Mat. 6,12[1] - Gal. 5,17 – Rom. 6,12 – I Cor. 15,57 – Rom. 8,37
425	*de Gratia et libero arbitrio* 13,26	Mat. 6,12-13
ap. 423	Sermon 114,5	Mat. 6,12 – I Jo. 1,8-9 – Mat. 6,9-12
426-427	*Retractationes* 1,7 (5)	Mat. 6,12[1] – Ephés. 5,25-27
»	» 1,19(3)	Mat. 6,12 – Mat. 5,12
»	» 1,19(6)	Mat. 6,12[1]
»	» 2,18	» Ephés. 5,27 – Col. 3,4 (all.)
»	» 2,33	» I Jo. 3,24
426	*de Corrept. et gratia* 35	Mat. 6,12[1] – I Jo .5,16

Dates	Références	Orchestration scripturaire
428	Sermon Frang. 9,5	Mat. 6,12 – Mat. 18,35 – Heb. 12,6 – Luc 17,4
428	*Op. imp. contra Jul.* 1,67 (A)	Mat. 6,12[1] – Rom. 7,15-25 – Mat. 6,13 – Jac. 1,14
»	» 1,98 »	» I Jo. 1,8 – Jo. 15,5 – Act. 10
»	» 1,101 »	»
»	» 1,104 »	» Mat. 6,13
»	» 1,105 »	» Mat. 6,13
»	» 2,71 »	» Jo. 1,29 - Rom. 6,12 - I Cor. 15,55-66
»	» 2,212 »	Mat. 6,12 – Rom. 5,16 – Mat. 18,22
»	» 3,116 »	Mat. 6,12[1]
428-429	*de Hæresibus* 88	Mat. 6,12[1] – Ephés. 5,27
429	*de Dono Persev.* 5,8	Mat. 6,12 – I Jo. 1,8 – Ephés. 5,27 – [S. Cyprien : *de Dom. Orat.*]
429-430	*Op. imp. contra Jul.* 4,89	Mat. 6,12[1] – Mat. 6,13
	» 6,15	» Gal. 3,21-22 – Rom. 7,15 – Is. 2,3 – Jo. 8,36 – Mat. 6,13
	» 6,30	» Sap. 9,15 – I Jo. 1,8
ap. 415, peut-être en 419 ?	*de Continentia* 5,13	Mat. 6,12[1] – Ps. 140,3-4
	» 6,15	»
	» 7,18	» Mat. 6,13 – Jac. 1,14 – Ps. 102,2-3 – Ps. 40,5
	» 11,25	» I Jo. 1,8 – I Cor. 3,1-3 – Jo. 13,23 – Ephés. 5,27
?	*Epistula* 265,8	Mat. 6,12
?	Sermon 9,13 (21)	Mat. 6,12 ; 25,42
? (Carême)	Sermon 208,2	Mat. 6,12 – Ephés. 4,26-27 – Luc 23,24 – Eccli. 11,10 – Luc 6,37-38
?	Sermon 351,3 (6)	Mat. 6,12 – I Jo. 1,8-9 – I Jo. 3,9 – I Cor. 15,55
?	Sermon Guelf. 9,3	Mat. 6,12[1] – Jo. 5,14 – Rom. 6,4
?	Sermon Wilmart 2	Mat. 6,12 – I Cor. 15,54 – Jac. 2,10-13
?	*de Symbolo* 1,7 (15)	Mat. 6,12

TABLEAU CO

des commentaires parallèles dans les œuvres de Cypri

et dans les œuvres

	CYPRIEN	OPTAT DE MILÈVE	TYCHONIUS	AMBROISE	JÉRÔME	*De Serm. Domini in monte* 394	*De Div. Qu. 83* 388-395	Confessions 397-401	*Contra Faustum* 397-398	*Quæst. Evang. Adn. in Job* 399-400	*Contra Epistulam Parmeniani* 400	*de Baptismo* 401	*de V*
Mat. 6,12	*de Or. Dom.* 22 Test. 3,22	2,20		*de Sacr.* 5,4		2,8-11		9,13 (35)	19,25 20,17		2,10(20)		
I Jo. 1,8	*de Eleem.* 3 *de Or. Dom.* Test. 3,54	2,20									2,7(14)	4,18(25)	
Ps. 142,2			Reg. 3	*de Bono Mortis* 11									
Eccle. 7,21													
Job. 14,4	Test. 3,54		Reg. 3	*de Bono Mortis* 11	*Contra Jov.* II			1,7(11)		II, q. 38,2			
Job. 37,7													
Prov. 20,9	*de Eleem.* 3			*de Bono Mortis* 11	*Contra Jov.* II		q. 59,3			*Adn. in Job*	2,14(32)		
Ps. 50,7	Test. 3,54		Reg. 3		*Contra Jov.* II			1,7(12)					
Dan. 9,20											2,12(26)		
Luc 18,10-14	*de Or. Dom.* 6	2,20								II, q. 38,1	2,8-12 3,2		
Iac. 3,2					*Contra Jov.* II								
Apoc. 14,4-5													
II Reg. 8,46			Reg. 3										

PARATIF

Optat de Milève, Tychonius, Ambroise, Jérôme,
aint Augustin.

cta ni-	*Contra litt. Pet.* 401-405	*En.in Ps.* 403	*de Unitate Ecclesiæ* v. 405	*de Trinitate* II ?	*Contra Cresconium* 405-406	*Epistulæ* 403-411	*de Gen. ad litt. liv.* I *à* 6 ?	*de Urbis Excidio* fin 410	Sermons Carthage 411	*En.in Ps.* Carthage 411	Sermons entre 405 et 411 HIPPONE	*de Pecc. mer. et rem.* fin 411-412	PÉLAGE
8	2,237	36,5-2,20 54,4 (en 407)			2,28				93,9? Denis20,8	103,S.1 103,S.3 147,13	83,4 352,2 Denis 6,3 47,6 Frang.5,3	2,4.10-16 3,13	
9	2,241				2,27-28				90,3.6 84,1.4	88,S.2?		2,7.8.10 11.13 3,13	
		42,7		2,17(28)								2,7.10 3,13	
													de Natura
8	2,232						6,9(15)			103,S.4,6 50,10		1,24 2,10 3,6-7	*de Natura*
8								1,1	93 ?	147,12 149,11?		3,7(13)	
7	2,232						6,9(15)			50,10?		1,24 3,7	
	2,241		16,42			111,4		1,1				2,11	
7 3			15,39										
						73,9						3,7	
9												2,7(8)	
													de Natura

Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino

S. Agostino si trovava in condizioni particolarmente adatte per intendere nel suo vero valore la visione cristiana della storia ; proveniente dallo scetticismo neoplatonico e dal dualismo manicheo, egli si era rivolto alla rivelazione chiedendo ad essa una risposta che soddisfacesse sia le esigenze della sua mente, sia quelle del suo animo inquieto ma desideroso di pace. Dopo aver accolte le verità cristiane, egli comprese che la vita e la storia venivano razionalizzate perchè l'idea di Dio, contenuta in quella religione, permetteva di riconoscere negli avvenimenti umani un'unità di disegno ed il dispiegarsi in essi di una volontà provvidenziale ; le civiltà storiche apparivano non il prodotto del caso od il risultato di gesti di forza, ma il frutto delle volontà umane guidate da un Ordinatore supremo. Di conseguenza S. Agostino si oppose recisamente alle teorie filosofiche degli antichi che concepivano il corso storico come un eterno ritorno sulle posizioni già raggiunte, un ciclo sempre ripetentesi di episodi senza scopo, e combattè con pari energia contro ogni dottrina che ammettesse un dualismo di principi eternamente in lotta tra loro ; tutto è buono per natura (egli proclama) perchè tutto proviene da Dio : « naturæ, in quantum naturæ sunt, utique bonæ sunt » (*De civit. Dei*, XII, 15). I seguaci della ciclicità e quelli del dualismo erano in errore perchè partivano da una falsa concezione della realtà, non conoscevano bene l'essenza e le possibilità dell'uomo.

Ma queste non erano che difficoltà pregiudiziali, che si potevano superare inserendo il problema in discussione entro il più vasto disegno delle verità filosofiche fondamentali derivate dalla rivelazione cristiana. Ben altro restava da chiarire entrando nel vivo della questione e considerandola nei suoi due aspetti principali, cioè il carattere ed il significato della storia ; l'uno implica una ricerca quasi filologica, erudita, sull'impiego dei termini relativi a tale argomento nell'immensa produzione agostiniana, l'altro assurge ad un mònito, che ha valore educativo per tutti coloro che sono pensosi dei destini del singolo e dell'intera umanità.



* *

Quella che noi chiamiamo oggi storiografia, narrazione degli avvenimenti, era indicata da S. Agostino col nome di *historia* e dai primi agli ultimi suoi scritti venne da lui considerata come un genere letterario narrativo ; l'*historia* è il racconto di cose realmente avvenute : « historia facta narrat fideliter atque utiliter » (*De doctrina christiana*, II, 28). Invece i fatti storici come tali, le *res gestæ*, hanno trovato ben altre espressioni nel linguaggio agostiniano : sono gli *spatia temporum*, i *volumina sæculorum*, il *contextus ordo sæculorum*, ecc. e con questo l'Ipponate metteva subito in rilievo una caratteristica del mondo storico, la sua contingenza, il movimento, lo sviluppo, e soprattutto collegava sempre gli accadimenti storici con l'idea di successione temporale, di mutabilità. Alla sua considerazione non si affacciò una vera e propria gnoseologia della storia, però egli non ritenne ammissibile uno scetticismo storico osservando nel *De Trinitate* XIV, 8 che « le cose che sono passate non esistono in sè, ma hanno solo dei segni che, visti od uditi, ci fanno conoscere che esse sono state e sono ora passate. Questi segni o si trovano situati in qualche luogo, come i monumenti o cose simili, o sono nelle lettere degne di fede, come è ogni storia grave e degna d'autorità (ossia, diremmo noi, sono conservate in testimonianze storiografiche, hanno fonti attendibili) ».

Così tra tutti i fatti del passato (transacta temporibus) si scelgono quelli che hanno un riferimento all'uomo oppure sono azioni di Dio nel mondo ; non si tiene conto dei fenomeni naturali da una parte (la natura non ha storia e la conoscenza del mondo animale come di quello astronomico, per fare due esempi, è di genere diverso da quella dell'uomo in quanto essere spirituale, ragionevole, libero) e neppure dell'azione eterna di Dio, la sua vita intima, ad esempio il processo trinitario, ecc. « Sicut est omnis historia, temporalia et humana gesta percurrens » (*De div. quæst.* 83, 48). Ma anche nella categoria dei fatti umani si deve compiere una distinzione, in quanto l'oggetto della storia (o meglio della storiografia), a voler essere precisi, è solo il genere umano inteso come collettività, società, ovvero è l'operare pubblico dell'uomo, la sua partecipazione alla *domus*, al *regnum*, alla *civitas*. E' molto significativo che il termine *historia* non ricorra nelle *Confessioni* agostiniane perchè quella ivi narrata non era una storia a giudizio dell'autore, non vi si ricordavano eventi pubblici ma personali (soprattutto intimi), e quando qualche fatto esterno vi era menzionato, era subito oltrepassato come fatto per divenire segno di misericordia divina, oggetto di pentimento, motivo di preghiera, o *confessio* nel senso di lode al Signore.

Precisato l'oggetto della storia, S. Agostino si occupò di farne la *scientia*

ossia cercò come quei *gesta* potevano essere studiati ; senza addentrarci in un'analisi, che implicherebbe un'indagine approfondita della sua concezione del tempo ed altre nozioni filosofiche sul modo col quale un oggetto può essere trasportato nel soggetto, basterà dire che soltanto quando raggiungono il livello della coscienza, quando vengono illuminati dalla mente dell'uomo, quasi staccati dal loro passato e portati nel presente acquistando un altro modo di esistenza, solo allora, dico, gli avvenimenti diventano realmente storici, acquistano un valore che non è puramente di dato, di cronaca. « Qui la storia ha un trascorrere che non è come quello del mondo fisico. Essa è riscattata dal flusso del divenire perchè lo spirito raccoglie i frutti del passato che precipitano ed in quell'istante costruisce simultaneamente quel passato, che altrimenti sarebbe morte e silenzio. La storia ha un valore solo in quest'istante, *è quest'istante*[1] ».

Nessuno pensi che con questo si voglia fare di S. Agostino uno storicista *ante litteram ;* è chiaro che per lui la storia non perde la sua consistenza esteriore, la sua alterità dal soggetto, nè il passato si risolve soltanto nella contemporaneità dell'atto del pensiero che lo pensa. C'è solo un trapasso logico dal fatto esterno alla conoscenza di esso da parte del soggetto pensante, c'è un processo interiore che riconduce il passato al presente con una successione ordinata, che forma un insieme organico suscettibile di parecchi insegnamenti preziosi come in seguito vedremo.

Vi è una bellissima pagina agostiniana nel paragr. 20 dell'*Enarrationes in Psalmum* n. 109 che illustra tutto quanto si è detto in maniera efficacissima e quasi drammatica : commentando il versetto 7 che diceva « De torrente in via bibet, propterea exaltabit caput », egli si chiede : « Primo, quis est torrens » ? e risponde : « profluxio mortalitatis humanæ » cioè potremmo parafrasare : il corso storico. Poi continua : « come il torrente si forma dalla raccolta delle acque piovane, s'ingrossa, rumoreggia, corre et currendo cursum finit (cioè la sua vita stessa lo porta alla morte), sic est omnis iste cursus mortalitatis, così avviene pure della successione storica secolare. Nascuntur homines, vivunt, moriuntur et, aliis morientibus, alii nascuntur, rursusque, illis morientibus, alii oriuntur ; succedunt, accedunt, decedunt, non manebunt. Quid non currit ? quid non it in abyssum quasi de pluvia collectum ? Come un fiume, improvvisamente ingrossato dalle piogge, scorre, sic hoc genus humanum de occultis colligitur et profluit (è composto di tante piccole parti che sfuggono alla considerazione ma che tutte insieme compongono la realtà storica). Hoc habet torrens iste, nativitatem et mortem ; lo stesso si verifica per il genere umano : medium hoc sonat et transit ». L'umanità, cioè la storia, non è che un murmure tra due silenzi ; passando dà un suono e poi scompare !

---

1. G. Amari, *Il concetto di storia in Sant'Agostino*, Edizioni Paoline, Roma, 1950.

Ma quale scopo può avere la scienza, la conoscenza, dei fatti storici ossia la narrazione di quegli avvenimenti passati, che, come dicemmo, la coscienza umana percepisce, afferra, interiorizza ? perchè si tenta di riprodurre quel suono che le cose, che ora non sono più, hanno dato a suo tempo ? Da tutto l'insieme degli scritti agostiniani risulta chiaro che egli attribuiva alla storia (storiografia) un carattere funzionale, la considerava come un'occasione opportuna per far apprendere certe nozioni. La *scientia*, infatti, secondo il nostro autore, ha come suo oggetto l'*uti*, l'uso, l'impiego, non il *frui*, il godimento disinteressato, è cioè una conoscenza pratico-morale, che cerca i mezzi da porre al servizio dell'unico fine essenziale per l'uomo. La storia, in quanto *scientia*, è dunque uno strumento che offre alcuni aiuti tecnici, come la cronologia, od una serie di istruzioni relative ai buoni costumi. Ovviamente tale subordinazione del raccontostorico ad un fine spiega le numerose lacune e deficienze che s'incontrano in Agostino allorquando compie opera di storico *sic et simpliciter ;* egli andava cercando nell'erudizione storica un soccorso di esempi che gli fossero di valido aiuto come dimostrazione di certe tesi a lui care, ma in definitiva « era insofferente di quell'umile conoscenza[2] » perchè la sua mentalità, tesa verso l'eterno ed abituata alla contemplazione del divino, preferiva assai un altro ordine di conoscenze, quelle che egli chiama *sapientia* ed hanno per oggetto la *beatitudo*, od amor di Dio. Questo non esclude che egli abbia preteso dagli storici una ricca informazione, perfetta lealtà ed una grande serenità di giudizio, nè va taciuto che più volte ha ricavato dalla *historia gentium* quelle notizie che servivano anche all'esegesi biblica od all'apologetica.

Vi fu una circostanza in cui S. Agostino dovette trasformarsi in storico, vagliare documenti, ricostruire episodi, stabilire con precisione l'esattezza cronologica degli avvenimenti, criticare le testimonianze avversarie. Ciò avvenne durante la lunga ed aspra polemica donatista : poichè gli avversari si rifacevano a fatti avvenuti cent'anni innanzi, ed anche più, e portavano a loro sostegno fonti di vario genere, Agostino dovette affaticarsi a ristabilire la verità e, con questo stesso, si rese benemerito degli studi storici raccogliendo un materiale che altrimenti sarebbe andato irrimediabilmente smarrito[3].

Ma, tutto sommato, la *cognitio historica* troppo di frequente si trasformava, a suo avviso, in *curiositas*, diventava un perditempo od una dispersione ed il meno che Agostino dica è : « in quibus omnibus tenendum est *ne quid nimis*, et maxime quæ ad corporis sensum pertinentia volvuntur in iis temporibus », cioè proprio la storia (*De doctrina christiana*, II, 39). Un'altra ragione di diffidenza verso la storiografia S. Agostino la

---

2. AMARI cit. ; il volume dell'A. è assai utile per l'abbondante raccolta di materiale tratto dalle opere agostiniane relativo a questo argomento.

3. G.G. WILLIS, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, S.P.C.K., 1950 (quest'opera recente rende superfluo il rinvio ad altri studi precedenti).

ritrova nel fatto che essa deve per necessità poggiarsi sulla fiducia o fides historiæ, od autorità del testimone, ma non sempre questa è *gravis et adprobanda* (degna di essere accolta), troppe essendo le occasioni di errore e scarse le possibilità di verifica ; nell'*Epistola* 101, 2 egli ha fatto questa costatazione : « Ammettiamo pure che la storia, in cui gli scrittori affermano di essere sinceri nella narrazione, contenga qualche utile cognizione perchè dice la verità sia che narri le azioni buone, sia quelle cattive ; ma io non vedo come spesse volte non abbiano potuto errare nella conoscenza dei fatti quelli che non furono aiutati dallo Spirito Santo e per la condizione della umana debolezza furono indotti a raccogliere nelle narrazioni anche notizie infondate. Se non hanno avuto intenzione di mentire, essi inganneranno gli uomini solo quando anch'essi sono tratti in errore da altri a causa dell'umana fragilità » (ma l'inganno — vuol dire il nostro —, cioè gli eventuali errori, non possono mancare del tutto). E nel *De civitate Dei* (XXI, 6) ha precisato : « Noi non siamo necessitati a credere tutto quello che contiene la storia profana dato che gli stessi storici, come dice Varrone, spesso sono tra loro dissenzienti in molte cose ; ma crediamo a quello che non è contrario a quei libri ai quali prestiamo tutta la nostra fede senza alcuna incertezza », ossia egli veniva a prendere come pietra di paragone la Bibbia ed i dati della rivelazione, il che significava introdurre criteri extrastorici nel campo degli studi storici.

Conchiudendo questa prima parte relativa al carattere della storia secondo il pensiero di S. Agostino, si può dire che sulla base delle sue frequenti e sostanzialmente concordi dichiarazioni, egli non ha visto la *historia* per se stessa, ma ha ritenuto che sotto certe condizioni potesse offrire molto materiale alla meditazione e quindi assolvesse una funzione, se non di grande rilievo o di alta dignità, di notevole utilità pratica nell'ambito delle discipline liberali, tra le diverse *artes*, alle quali andava affiancata anche per la sua struttura formale.

*
* *

Nessuno potrebbe dichiararsi soddisfatto se la ricostruzione della dottrina storiologica agostiniana si fermasse a questo punto perchè è troppo evidente che essa non esaurirebbe il tema ; se infatti passiamo a ricercare quello che per brevità ho chiamato il significato della storia nel giudizio dell'Ipponate, vediamo subito aprirsi altri vasti campi d'indagine e troviamo materia per altre considerazioni. Ed anzitutto la prima domanda da porsi è questa : se gli avvenimenti storici sono *spatia temporum*, si svolgono in una successione temporale, perchè esiste il tempo ? e, di conseguenza, perchè c'è la storia ? Come mai l'essere divino, eterno, immutabile, autosufficiente, ha prodotto fuori di sè il divenire che è quasi un non essere ?

I filosofi pagani, anche i più vicini al modo di pensare di Agostino come Platone e Plotino, avevano detto bensì che il divenire si spiega soltanto mediante l'essere, ma non avevano saputo capire il divenire stesso, darne una giustificazione, e così la mentalità greca era rimasta in definitiva divisa in un dualismo ed era antistorica. S. Agostino, invece, trovò la spiegazione, ma al di fuori della filosofia e portandosi nel cuore, al centro del cristianesimo, ossia partendo dall'Incarnazione del Verbo ; è stato questo fatto, storico ma ultrastorico perchè avvenuto nel tempo ma trascendente ogni momento determinato, che ha permesso di passare dalla dispersione del divenire alla realtà dell'essere. Con un processo d'integrazione il temporale è stato in tal modo *una tantum* inserito nell'eterno ed il molteplice è stato unificato ; il lungo succedersi delle generazioni non si perde nel buio dei secoli, ma tutti gli esseri viventi, da Adamo a Noè, da Abramo ai patriarchi e profeti, si raccolgono in una città o società dei santi, costituendo una sola generazione che vive e permane nella rigenerazione totale del Cristo[4].

Questo non significava trascendere il divenire, negarlo, rendere immobile ciò che di sua natura è mutevole, ma voleva dire liberarlo, sublimarlo, dargli un senso che poggia bensì sopra un mistero e sfugge alla considerazione razionale, ma è pur l'unica soluzione che renda intelligibile il mondo storico e faccia uscire dall'angoscia di un nero pessimismo. *Vocans temporales, faciens æternos*, ecco il perchè del tempo ; gli uomini passano ma s'indìano, sfuggono al contingente per eternarsi. Come questo si verifica drammaticamente nel singolo (e da questo punto di vista la « Confessioni » agostiniane sono il racconto di quella storia, dell'esperienza vissuta *donec solidabor in Te*), altrettanto si attua nell'ambito dell'intero genere umano, che prima di riposare in Dio subisce tante vicende con una dialettica storica che è descritta nell'altra opera agostiniana, il « *De Civitate Dei* », che corrisponde sul piano sociale al modello delle « *Confessioni* » nel settore individuale.

Ed ecco la seconda domanda, che deriva dalla precedente : trovata una ragione al divenire, bisogna vedere come esso si svolge concretamente, ossia : in quel suo tendere verso l'eterno, il tempo percorre una linea diretta o, piuttosto, segue un alternarsi di alti e bassi, di deviazioni e di ritorni, di slanci e di ripulse ? A questo punto ci troviamo davvero nel vivo del problema storico e del suo significato ideale perchè è certo che, se riusciremo a scoprire un valore, una positività anche nell'apparente disordine e nelle più tragiche aberrazioni, la storia sarà salva, diverrà degna di essere vissuta, ma se dovessimo conchiudere che soltanto nella fuga dal tempo sta il compito dell'uomo, non potremo

---

4. E. Gilson, *Philosophie et Incarnation selon St. Augustin*, Montréal, 1947 (Institut d'Études Médiévales).

più in alcun modo riconoscere una dignità al mondo storico, che pure ci è tanto caro e nel quale viviamo immersi.

Il Marrou, che è senza dubbio uno dei più autorevoli studiosi viventi di S. Agostino ma è anche uno spirito aperto, comprensivo, sensibile agli orientamenti spirituali contemporanei, ha parlato di un' « ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin » illustrando il suo concetto con la padronanza che gli deriva dalla lunga conoscenza ed il grande amore nutrito per gli scritti dell'Ipponate. Ritengo che egli abbia veramente messo in luce un aspetto finora non considerato di quel pensiero, nè chi conosce un pò S. Agostino troverà strano che, malgrado l'enorme bibliografia già esistente su di lui, si scoprano ancora terreni quasi inesplorati in vari settori, data la profondità di quelle pagine sempre interessanti ed attuali. Al Marrou si potrebbe eventualmente soltanto obiettare che l'ambivalenza non è nel tempo ma nelle cose che sono in esso, tuttavia, poichè è indubbio che anch'egli voleva dire questo ed è altrettanto ovvio che il concetto che si vuole esprimere è più importante della maniera con la quale è stato espresso, si può proseguire accogliendo il meglio del suo studio[5].

Anche in questo caso vi è un'incisiva espressione agostiniana, che nella sua brevità definisce i termini della questione meglio di tante lunghe spiegazioni di interpreti moderni : nel *Sermo CCCLXII*, 7 si legge che « Architectus ædificat per machinas transituras domum mansuram ». E' veramente così : tutte le vicende storiche sono, come dice altrove lo stesso S. Agostino, « machinamenta temporalia » (*Sermo CV*, 11), impalcature, ma sono nondimeno lo strumento indispensabile per costruire « illud quod manet in æternum ». Mettendoci dal punto di vista del nostro autore, non si può non riconoscere il carattere instabile, ontologicamente imperfetto, di tutte le realtà terrene — e tanto più dunque, delle civiltà, dei regni, ossia dei diversi oggetti e prodotti storici. Ne segue quell'impressione pessimistica che traspare chiaramente dalla lettura dei celebri brani agostiniani, nei quali — non bisogna dimenticarlo — aveva tanto posto la retorica ed un certo compiacimento del paradosso verbale, diciamo pure un certo bizantinismo, che era proprio del gusto del suo tempo e dei letterati della decadenza ; nè l'Ipponate, malgrado il suo genio, poteva liberarsi del tutto dall'ambiente culturale in cui si era formato.

Impressione pessimistica, dicevo ; e tuttavia dal seno stesso di tanta rovina sgorga una luce, sboccia una vita perchè se il tempo è portatore di distruzione, è pure vettore di speranza e durante il passar del tempo si realizza il meglio, malgrado che proprio durante quel tempo vada sfuggendo via l'essere, come il sangue fluisce da una ferita insanabile

5. H.-J. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Parigi, 1950 (Conférence Albert Le Grand, 1950).

e col sangue esce la vita. Ogni vittoria ed ogni progresso risultano in tal modo conquistati a caro prezzo e di fronte ad una tale severa concezione, appaiono ben ingenui ed antistorici quei pensatori che hanno creduto ciecamente nel trionfo infallibile delle « magnifiche sorti e progressive » dell'umanità, non avvertendo « di che lacrime grondi e di che sangue » qualsiasi passo avanti ; però, appunto per questo, anche nel benessere temporale, nelle conquiste tecniche e negli ordinamenti sociali è dato ritrovare un valore, un'importanza, un significato : « hic habet bonum suum » ; « non recte dicuntur ea bona non esse ».

Così la storia appariva ad Agostino *anceps*, Giano bifronte, o, se si vuole, egli amava raffigurarla come un grande dramma ; ma quel che importa è sottolineare l'impossibilità di sopprimere l'uno o l'altro dei termini, quell'ambiguità che è essenziale in essa dato il modo d'essere delle cose oggi esistenti. Ma attenzione : ho detto il modo d'essere attuale e nell'aggettivo sta « il velen dell'argomento » per così dire, nel senso che l'ambivalenza di cui si tratta non è frutto di un dualismo di natura, come potrebbero pensare i gnostici od i manichei, ma è conseguenza di una condizione in cui si trova presentemente l'uomo pur non essendo questo lo stato nel quale era stato creato. In altri termini, lo svolgimento della storia è collegato al peccato originale perchè questa ferita ha radicalmente trasformato le condizioni di vita, e, dopo la caduta, l'aspetto della temporalità non può più esser altro che quello peccaminoso ; per i figli d'Adamo l'attività storica si sviluppa in una realtà profondamente segnata dalla corruzione del peccato e la storia è intessuta di calamità.

Ma su questo paesaggio desolato spunta il sole divino, compare il Cristo redentore (è sempre S. Agostino che parla, od, almeno, io cerco di riprodurne fedelmente il pensiero ed anche, dove è possibile, le espressioni) : « videte veterascentem Adam et innovari Christum in vobis » (*Enarr. in Psalm.*, XXXVIII, 9). Ha inizio così il tempo della salvezza e della grazia, che è poi anche quello della Chiesa, cioè dell'organo che trasmette quel beneficio divino e lo fa fruttificare tra gli uomini ; « quando domus ædificabitur post captivitatem » (*Salmo*, CV). Dopo la *pars destruens*, il periodo del peccato, il lato negativo della storia, viene la *pars construens*, la positività, lo sforzo che raggiunge un risultato. Anzi, a voler essere sempre più precisi, si deve dire che se è vero che, cronologicamente, è stato seguito quest' ordine, è pur vero che nella realtà storica la vicenda si ripete continuamente, il che fa sì che essa sia sempre più drammatica restando incerto l'esito e più impegnata la lotta perchè tutta la posta è ognora in gioco. « Perplexæ, permixtæ » sono le città « donec peregrinatur in via » e su questo concetto S. Agostino insiste molto.

Qualcuno ha creduto di avvertire — traendo le conclusioni dalle premesse ora esposte — una svalutazione della storia in S. Agostino ed una tendenza all'evasione da essa. Certamente in lui c'è anche questo e sarebbe

anacronistico se non vi fosse, quasi che un uomo del v° secolo avesse già la mentalità di quello del XVIII o del XX°, e sarebbe disonesto da parte nostra non mettere nel dovuto rilievo tale suo aspetto o, per amore di modernità, falsare le prospettive del vero Agostino : egli era anzitutto un platonico e ben si sa che in una filosofia dell'essenza tutto ciò che è mobile, inafferrabile, appare quasi uno scandalo. In secondo luogo era un cristiano teso verso la parusia, ansioso del ritorno del Signore, perchè soltanto allora si attuerà il trionfo definitivo del bene e si godrà la pace : « in illa quippe habitatione tempus non volvitur quia habitator ibi non labitur » (*Enarr. in Psalm.* CXLVII, 5). Però, riconosciuto e sottolineato tutto questo, rimane certo — e dovrebbe essere il risultato migliore della breve indagine da noi compiuta — che S. Agostino riconobbe alla storia un'importanza decisiva in quanto essa è la realtà temporale dell'uomo, quella in cui, verificandosi una tensione di bene e di male, c'è una lotta che incide sulla posizione finale ultraterrena. Infatti, entrato il Cristo una volta per sempre nella storia e chiuso quindi con la sua venuta il lungo ciclo d'attesa, nulla più può avvenire di veramente nuovo nè possono verificarsi ulteriori svolgimenti ; in tal modo tutto il seguito della storia, tutti i successivi episodi vengono ad acquistare un'orientazione escatologica, stanno a significare che quello che si è già oggettivamente realizzato (ossia la redenzione degli uomini per opera del Signore che li ha salvati) deve ancora soggettivamente farsi effettivo, divenire un patrimonio personale mediante il lavoro di ciascun uomo[6]. Nel tempo (= storia) si attua il regno di Dio, che avrà nell'eternità la sua seconda e più duratura fase ; ma allora è chiaro che il tempo, il movimento, non soltanto non hanno un significato negativo, un valore secondario, come in altre concezioni storiche, ma al contrario sono la dimensione reale della libertà umana di fronte a Dio, il periodo in cui si dibattono le possibilità positive e negative rispetto alla stessa eternità.

Come il Marrou ha parlato di un'ambivalenza del tempo, il Danielou ha insistito sul « mistero della storia » (è il titolo di una sua recente raccolta di saggi)[7] per sottolineare quella cœsistenza di progresso e di decadenza, che è insita in ogni atto storico individuale e collettivo, civile e religioso ; infatti la storia è il mezzo che fa attuare il perfezionamento dell'uomo, anche se ciò avviene mentre trionfa il peccato, si manifesta la natura decaduta e ci si avvìa alla morte. La coesistenza dei due aspetti apparentemente così contrastanti è il *rebus* intorno al quale si affaticano gli studiosi, da S. Agostino in poi, ma non bisogna perdersi di coraggio, anche se la soluzione è tanto difficile, perchè è certo che entrambi i termini sono necessari e collaboranti armonicamente anche se in una maniera

---

6. P. BREZZI, *La coscienza della storia nel Cristianesimo antico*, in « Quaderni di Roma », dicembre 1948.

7. J. DANIÉLOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Éditions du Seuil, Parigi, 1953.

misteriosa. L'aver compreso questo, l'aver impostata la questione, aver indicato le linee maestre della soluzione costituisce il merito imperituro ed indiscutibile di S. Agostino nel campo delle discipline storiologiche, indipendentemente da tutte le inesattezze di fatto e da quelle limitazioni teoretiche, che per necessità restrinsero ancora le sue acute intuizioni.

*
* *

Dopo tutte queste precisazioni non rappresenta più una grande fatica il percorrere l'ultima tappa del nostro cammino ; essa ci consentirà di tratteggiare le linee maestre dello svolgimento storico e di dare lo schema completo delle sviluppo dell'umanità secondo la concezione di S. Agostino, che in proposito usò sempre come sua guida, e spesso come sua fonte, la parola rivelata della Bibbia : « in ædificii fundamento prius ponere testimonia divina debemus » (*De civit. Dei* XX, 1). I titoli delle varie partizioni, quasi tappe di altrettanti traguardi, potrebbero essere : la creazione del mondo, degli angeli, dell'uomo ; la condizione di quest'ultimo prima e dopo la caduta ; la divisione del genere umano in due gruppi ; le vicende del popolo ebraico da una parte e brevi notazioni su quelle degli altri popoli con molti parallelismi e confronti cronologici ; preparazione e venuta del Cristo ; fondazione e propagazione della Chiesa ; persecuzioni ed eresie cioè lotte esterne ed interne ; trionfo del regno di Dio nel periodo più o meno lungo della sua durata sulla terra simboleggiato dal millennio preconizzato nell'Apocalissi giovannea ; avvento dell'anticristo, sua terribile lotta con i fedeli, suo momentaneo trionfo e sua definitiva sconfitta ; giudizio finale e l'eterno sabato dei giusti, « ubi erit felicitas, ubi nullum erit malum » ; « ibi vacabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine » (*De civit. Dei* XXII, 30).

L'esempio che gli veniva dai predecessori invitava S. Agostino a proporre da parte sua una divisione in età di tutta la lunga serie dei secoli esistente tra la creazione ed il giudizio finale, perciò egli ha parlato di cinque età distinte da Adamo a Cristo e di una sesta che, iniziata con l'incarnazione, doveva continuare fino alla fine del mondo. Le sei età potevano essere paragonate a sei momenti della vita umana (infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas, senectus) ed il parallelo reggeva « cum totum genus humanum tamquam unum hominem constituerit » (*De div. quæstion.* LXXXIII, 58). Però egli dimostrò di non interessarsi tanto a queste distinzioni quanto al principio che stava loro a fondamento, cioè l'idea di un periodo conchiuso dello svolgimento storico composto di due momenti, uno di azione ed uno di riposo, ed era naturalmente il secondo quello che più premeva al Santo di mettere in bella luce, la settima età, la « requies eorum qui in Deo requiescunt et quos facit ipse requiescere » (*De civit. Dei* XI, 8). Era fatica sprecata, a suo

avviso, stare a far calcoli sulla durata dell'età in cui noi viviamo ed anche gli avvenimenti di quelle passate avevano interesse se riferiti a Dio ed alla felicità eterna nel senso che egli non mirava a narrare il corso dei vari imperi come tali, ma di tutto ricercava le cause e nel flusso temporale amava vedere affiorare le tracce del piano divino : « singularum rerum atque gestorum quæ narramus causæ rationesque reddantur, quibus ea referamus ad illum finem dilectionis unde neque agentis aliquid neque loquentis oculus advertendus est » (*De catechizandis rudibus* VI, 10).

Possiamo dire, in base a questo, che S. Agostino ha costruito una filosofia della storia, come tanto spesso si sente ripetere da chi guarda le cose superficialmente ? ritengo di poter dare una risposta negativa, anche se la dimostrazione di tale mio giudizio sarebbe troppo lunga[8]. Nè è pienamente soddisfacente la terminologia proposta di recente, cioè « teologia della storia », pur essendo di certo migliore della precedente, in quanto non pretende una sistemazione logica del materiale documentario ed una riduzione a costanti od a leggi fisse, tutte cose inconcepibili nella storia, che è frutto della libera decisione dell'uomo ed è imprevedibile nei suoi sviluppi e nelle sue innumerevoli e sempre nuove manifestazioni ; la teologia della storia intende soltando indicare che la rive lazione offre alcuni punti fermi, dà certi orientamenti e stabilisce i termini essenziali, sia della storia, sia (ancor più) della vita umana stessa, lasciando poi vasto campo libero all'opera dei singoli ed alla loro personale responsabilità[9]. In questo senso sono esattissime le osservazioni del Soleri, che dopo aver scritto che « i tentativi individuali di teologia della storia sono stati infiniti in venti secoli di cristianesimo », aggiunge : « anche il più colossale tentativo, la agostiniana *Città di Dio*, validissima nella cornice generale di interpretazione della storia quale lotta del bene e del male visti in rapporto alla meta finale, è arbitraria e perfino incoerente ed incongrua con se stessa quando tenta applicazioni di dettaglio. Lo stesso appunto, aggravato ancora, vale per il famoso *Discorso* di Bossuet. Ritengo quindi che si debba procedere molto cauti e guardinghi nell'elaborazione di una teologia della storia[10] », e, per essere più espliciti, possiamo dire che senz'altro si tratta di una cosa impossibile perchè in sè contradittoria.

Tuttavia la preoccupazione di S. Agostino era un'altra e la finalità che si prefiggeva, ricercando con tenace insistenza il significato implicito nelle varie fasi ed episodi storici, era quella di avvertire ovunque la presenza del Verbo divino ; la storia umana era per lui il racconto delle invocazioni e delle ripulse del Logos redentore, era la manifestazione di un'attesa cosmica di salvezza e di perfezionamento che è nell'individuo

8. P. Brezzi, *La concezione agostiniana della città di Dio*, Galatina, 1947.
9. U.A. Padovani, *Filosofia e teologia della storia*, Brescia, 1953.
10. G. Soleri, *Alla ricerca di una teologia della storia*, in « Città di vita », gennaio 1954.

come nell'intera umanità. L'essere creato possiede una « vocazione all'amore », che, malgrado il peccato ed i traviamenti, non può essere soffocata perchè l'uomo è fatto ad immagine e somiglianza di Dio : anche se il peso della temporalità è gravoso, l'anelito alla liberazione ed alla santità riuscirà sempre a manifestarsi e sarà esso a dare luce alla storia, ad aprire alla speranza[11].

« Dies mali sunt », osservava S. Paolo nella lettera agli Efesini, ma S. Agostino commentando quel passo raccomandava : proprio perchè il *sæculum* è *malignum*, è compito dell'uomo di redimere il tempo *(redimentes tempus)* (*Sermo XVI*, 2, 2, e passim) ed in tale raddrizzamento, che ha del paradossale, consiste la positività della costruzione storica secolare. Con un lirismo quale poche volte sa raggiungere, Agostino offre a tal proposito una visione ottimistica della realtà : l'*ordo sæculorum* gli appare *tamquam pulcherrimum carmen* e Dio gli si presenta *ita moderator* (un direttore d'orchestra sapiente ed ispirato) ; la *sæculi pulchritudo* si compone armonicamente in virtù di una dialettica dei contrari *(contrariorum oppositione)* dando vita ad un meraviglioso poema scritto contemporaneamente da Dio e dall'uomo. Ogni azione acquista una tragica ma solenne responsabilità perchè ciascuno sceglie liberamente di volta in volta e s'impegna in un certo modo, *sua sponte*, di sua volontà, accettando poi le conseguenze del suo gesto.

Tuttavia si deve osservare — come già ho detto e come ora riprendo per conchiudere — che dopo aver fissato le linee maestre del disegno, S. Agostino non ha saputo o voluto vederne la realizzazione nella contingenza dei tempi e degli avvenimenti ; nei suoi scritti la storia umana rimane spesso assente come sviluppo di valori. Ciò si spiega pensando anche al momento in cui visse, quando tutta la società antica pareva crollasse e quasi vi era da disperare del futuro ; di conseguenza non sembri irriverente se dico che, nel settore storiografico, l'opera di S. Agostino avrebbe bisogno di un'appendice che, tenendo fermi i fondamentali principì da lui fissati, vi aggiungesse l'esperienza e l'elaborazione dottrinale delle età successive. Ma per scrivere quell'appendice sarebbero necessarie l'intelligenza di un genio e le virtù di un santo, due qualità che Agostino possedeva come nessun altro ; pertanto il ritorno al pensiero agostiniano e la meditazione su di esso possono rappresentare tuttora un utile insegnamento ed un solenne mònito.

Paolo Brezzi,
Roma.

---

11. A. Vecchi, *Il concetto di filosofia e il problema del corso storico nel « De vera religione » di S. Agostino*, in « Actes du XIe Congrès international de philosophie » vol. XIV ; Th. Mommsen, *St. Augustine and the christian Idea of Progress*, in « Journal of the history of Ideas » vol. XII, 1951.

BULLETIN AUGUSTINIEN

pour 1953[1]

I. — RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES

1. *Répertoire bibliographique de saint Augustin*, par T. Van Bavel, dans *Augustiniana*, t. III, 1953, p. 354-375.

2. *Augustiniana*, par Paul Keseling, dans *Theologische Revue*, t. XLIX, 1953, p. 81-98.

Bulletin critique de bibliographie augustinienne, passant en revue des éditions de textes, des traductions, des travaux sur la personne et la doctrine de saint Augustin et donnant enfin un aperçu rapide de quelques articles parus en diverses revues. Le bulletin n'a pas la prétention d'être « exhaustif ». Les notices de Keseling sont très objectives et très instructives.

A. de V.

D'autres renseignements bibliographiques peuvent être trouvés dans :

3. *L'Année philologique*, t. XXIII, 1954, *Bibliographie de l'année* 1952, sous le titre *Augustinus*, p. 24-30 ; t. XXIV, 1955, *Bibliographie de l'année* 1953, sous le titre *Augustinus*, p. 26-33.

4. *Répertoire bibliographique de la philosophie*, t. V, 1953, sous le titre *Saint Augustin*, Nos 289-314, 2539-2599, 294-295.

5. *Bulletin de théologie historique : Études Augustiniennes*, par H. Rondet, dans *Recherches de science religieuse*, t. XLI, 1953, p. 265-291.

6. *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes : Antiquité*, sous le titre *Saint Augustin*, par Th. Camelot, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XXXVII 1953, p. 515-518.

7. *Bibliographie sommaire des travaux du Père André Wilmart, O.S.B., 1876-1947* par J. Bignami, Odier, L. Brou et A. Vernet (Sussidi eruditi 5), Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1953, 25 × 17, 145 p.

On trouvera ici mention des grands travaux de Dom Wilmart sur la tradition manuscrite des *Confessions*, du *De catechizandis rudibus*, du *De Civitate Dei*, du *De Trinitate* et des *Enarrationes*, comme aussi sur les Collections des Sermons. Nous n'avons là toutefois qu'une bibliographie « sommaire », comme dit le titre. *La Revue du Moyen Age Latin* annonce de son côté un volume complémentaire à son tome VII (Vol. VII *bis*), sous le titre : *Bibliographie Wilmart*. La date de publication ne nous est pas donnée.

---

1. Ce *Bulletin* a été retardé par l'organisation du Congrès International Augustinien. L'abondance des publications nous oblige à le répartir sur plusieurs fascicules. Il a été rédigé avec le concours de A.-C. de Veer, F.-J. Thonnard, M.-A. Devinck, G. Folliet.

II. — TEXTES

8. *Augustinus Aurelius, Bekenntnisse*, übertragen von Carl Johann Perl, 2 Auflage, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1953, 17 × 11, 412 p.

Perl traduit sur le texte établi, après Pius Knöll, par Martin Skutella pour l'édition Teubner, Leipzig, 1949. Sa traduction est en général exacte et claire, bien que les latinistes puissent y découvrir facilement quelques erreurs de détail. L'avant-propos, très bref, ne veut pas être une introduction scientifique. Le traducteur a eu l'heureuse idée de citer à la page 400 un passage de la *lettre* 231 et des *Révisions* (II, 32) qui concerne les *Confessions*. Le passage *ep.* 231,6... quem laudari volui de me, est traduit « den ich gelobt sehen wollte durch mich » : n'est-il pas plus exact de traduire : « à propos de moi », « um meinetwillen » ?

A. de V.

9. *Saint Augustin, Confessions*, translated by Vernon J. Bourke, (Coll. The Fathers of the Church, vol. 21, Writings of Saint Augustine, vol. 5) Fathers of the Church, Inc., New York, 22 × 15, 1953, XX-482 p.

Une courte introduction, le texte anglais, traduit sur l'édition de Skutella (Teubner 1934) avec le souci de serrer le latin d'aussi près que le permet la langue anglaise, notes explicatives en bas des pages.

10. *Augustinus, Bekenntnisse*, Ausgewält, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Dr P. Karl Gross (Coll. Am Born der Weltliteratur, Lesestoffe für Höhere Schulen und zum Privatgebrauch. Heft B11), Bayerische Verlagsanstalt, Bamberg, 1953, 19 × 13, 36 p.

Une anthologie de textes choisis dans les livres I-IX des *Confessions*. Une brève introduction sur le caractère propre des *Confessions*, leur authenticité et leur langue. Les remarques sur la langue sont inspirées par *Eloquentia Pedisequa* de M. Verheyen (Nimègue 1949). Les notes, réunies en fascicule séparé concernent spécialement le sens des mots. Ce petit volume est destiné à l'enseignement du latin.

11. *Des heiligen Augustinus Bekenntnisse*, übertragen und eingeleitet von Hubert Schiel, 3e édit., Herder, Freiburg im Breisgau, 1952, 19,5 × 13, xlvii-412 p.

La traduction allemande, faite sur le texte de Knöll (CSEL), cherche à rendre l'original avec la plus grande fidélité textuelle, sans escamoter les passages difficiles. L'introduction consacre des considérations originales à sainte Monique (p. xliii-xlv). L'auteur admet l'unité des *Confessions*, mais n'apporte pas de preuve convaincante. Un « Nachwort » (405-412) justifie la manière dont l'auteur a traduit le texte, donne une bibliographie allemande succincte et quelques détails sur le portrait physique de saint Augustin.

12. *Augustinus, Der Gottesstaat*, in deutscher Sprache und mit einer Einführung von C.-J. Perl, 3 vol., Otto Müller Verlag, s.d., Salzburg, 11-18,5, 1 (L. I-VII) 446 p. ; II (L. VIII-XV) 494 p. ; III (L. XVI-XXII) 630 p.

La traduction est faite sur le texte critique établi par E. Hoffmann, CSEL. L'introduction expose l'événement historique qui fut l'occasion pour Augustin d'écrire ce livre, dont il portait depuis longtemps les éléments dans son esprit : ce dernier point n'est pas suffisamment prouvé par l'auteur. Elle justifie la division de la *Cité de Dieu* en deux parties principales, d'après les *Retractationes* et cherche à exposer les idées de saint Augustin comme une « philosophie théologique »... La traduction ne comporte pas de notes, mais chaque volume est enrichi d' « un registre » où le lecteur peut trouver, à côté des noms des personnes et des mots importants, des éclaircissements utiles.

13. *Saint Augustine's Enchiridion or Manual to Laurentius concerning Faith, Hope, and Charity*, translated from the Benedictine Texte with an Introduction and Notes, by Ernest Evans, S.P.C.K., London, 1953, 19 × 12, 146 p.

L'Introduction expose la vie et les œuvres d'Augustin, renseigne en fonction de l'Enchiridion sur la triple offensive qu'il dirigea contre le manichéisme, le donatisme et le pélagianisme, et donne une présentation historique, doctrinale et littéraire du Manuel. La traduction — que nous nous abstenons de juger — a été faite sur le texte de l'édition bénédictine d'Anvers 1701, avec correction en notes des fautes commises dans l'édition subséquente de Leipzig 1870, en vue de ceux qui voudraient consulter le latin, que ne donne pas le présent ouvrage. On trouvera fidèlement reproduite la double division classique en 122 *capitula* ou articles, à l'intérieur des xxxiii chapitres d'Arnaud. L'auteur a cru bon d'y ajouter, et on ne peut que l'approuver, une subdivision par sections de cinq lignes, cotées en marge, pour la commodité de la consultation et des citations. En tête des articles, il reproduit en les résumant les titres marginaux des Mauristes. Des notes historiques, philologiques et doctrinales (34 p.) et une table de toutes les citations scripturaires, achève de faire de cet ouvrage, tout à fait soigné, un excellent instrument de travail.

A. D.

14. *Aurelius Augustinus, Die Lüge* und *Gegen die Lüge*, übertragen und erläutert von Dr Paul Keseling (Coll. Sankt Augustinus Der Seelsorger), Augustinus-Verlag, Würzburg, 1953, 22 × 15, ii-158 p.

Ce volume donne la traduction allemande du *De Mendacio* et du *Contra Mendacium*. Remarquable est l'introduction (vi-il) qui traite du problème du mensonge chez les Anciens, chez les Pères, chez Augustin en particulier, au Moyen âge et aux Temps modernes. D'autre part, de précieuses notes, doctrinales, historiques et littéraires, rassemblées, sous diverses rubriques, à la fin du volume éclairent le lecteur sur tous les problèmes soulevés. On regrette que la collection, dans laquelle le volume a paru, n'accueille pas le texte latin en regard de la traduction. Le livre de Keseling aurait été la meilleure édition qu'on connaisse.

A. de V.

15. *Aurelius Augustinus, Die Ordnung*, Erste deutsche Übertragung, par Carl Johann Perl, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1952, 22 × 13, 111 p.

Cette traduction allemande (sans texte latin) est faite sur l'édition de Migne (1861) comparée à celle d'Erasme (Bâle, 1556) ; elle est présentée avec beaucoup de soin et de clarté. Une introduction (p. vii-xxiv) explique les circonstances historiques de l'œuvre et la répartition générale en quatre « Entretiens » (deux pour chaque livre). — Le texte donne une seule division (en chiffres *romains*), non pas celle des *chapitres* (chiffres romains de Migne), mais celle des paragraphes (chiffres arabes de Migne). La suite des idées est indiquée par des sous-titres. Les Anmerkungen placées à la fin (p. 87-110) complètent d'abord l'Introduction par des renseignements techniques sur les éditions et le genre littéraire du dialogue, ainsi qu'une brève analyse des études parues en langue allemande sur le *De ordine ;* puis une série de notes qui suivent l'ouvrage paragraphe par paragraphe, constituent un petit commentaire à la fois littéraire et doctrinal.

F.-J. T.

16. *De antieke daemonologie en Augustinus' geschrift « De divinatione daemonum »*, par H.-J. Geerlings, éd. « Excelsior », 's-Gravenhage, 1953, 24 × 15, 191 p.

Cette thèse de Doctorat en Lettres-Philosophie à l'Université libre d'Amsterdam présente l'édition critique de l'opuscule augustinien « *De divinatione daemonum* », avec introduction critique, traduction en néerlandais et un sobre commentaire

historique et littéraire. L'édition forme le troisième chapitre de l'ouvrage (p. 93-191) ; les deux premiers, élargissant un peu le cadre, exposent la « démonologie », d'abord avant saint Augustin, chez les païens, dans l'Ancien Testament, dans le Nouveau et dans les Pères de l'Église des trois premiers siècles ; puis (ch. II), celle de saint Augustin lui-même, en complétant les données de l'opuscule édité, par les autres œuvres. Avant de traiter des démons en particulier qui sont, pour Augustin, des anges pécheurs, ce chapitre parle d'abord des anges en général, de leur nature, de leurs fonctions. Un dernier paragraphe donne les mesures législatives prises par les Empereurs romains contre la divination et le culte païen aux IIIe-IVe siècles. On trouve ainsi réunis, à l'occasion de cet opuscule, un grand nombre de renseignements très intéressants sur divers points de doctrine augustinienne concernant soit la psychologie des anges, soit leur corps, soit aussi le problème du mal ; et saint Augustin est interprété avant tout par lui-même, par des références aux lieux parallèles en tenant compte de la chronologie : on a ainsi une interprétation remarquablement objective, solidement prouvée où les nuances des positions augustiniennes sont bien mises en lumière. Mais c'est un travail tout *analytique*, qui manque un peu de synthèse. On regrette que l'auteur, qui comprend fort bien saint Augustin, n'ait pas fait l'effort de rattacher tous ces détails aux principes fondamentaux de l'augustinisme. On désirerait aussi des *Tables* qui ajouteraient encore à la valeur de cette excellente thèse.

F.-J. T.

17. *Agostino, De vera religione*, Pensatori antichi e moderni nº 24, Introduzione, traduzione e commento a cura di P. Domenico Bassi, Firenze, La nuova Italia, 1938, 2e édit. 1952, 20 × 13, 137 p.

L'Introduction présente sommairement la personne et la vie d'Augustin, sa philosophie, sa démonstration de Dieu, sa doctrine de l'âme, de la Providence et plus longuement sa conception de la religion, avec analyse du De vera Rel. — En tête de chaque chapitre, un titre dégage l'idée maîtresse et un bref commentaire discute les questions abordées. Les problèmes philosophiques et apologétiques sont pris en particulière considération : le platonisme d'Augustin (III), sa réfutation du manichéisme (IV), raison et autorité, dans le plan providentiel du salut de l'humanité (XXVI), la religion et les six âges de l'humanité (XXVI), la défense de l'intelligence et la critique de la sensation (XXIX-XLVI). Cette seconde édition — identique à la première — montre l'intérêt que suscite l'œuvre apologétique d'Augustin, tant dans le grand public que chez les enseignants.

A. D.

18. *Saint Augustine Treatises on various subjects. The Christian Life, Lying, Continence, Patience, The Excellence of Widowhood, The Work of Monks, The Usefulness of Fasting, The Eight Questions of Dulcitius* Translated by Sister Mary Sarah Muldowney, S.S.J., Harold B. Jaffée, Sister Mary Francis McDonald, O.P., Sister Luanne Meagher, O.S.B., Sister M. Clement Eagan, C.C.V.I., and Mary E. Deferrari, Edited by Roy J. Deferrari, Coll. The Fathers of the Church, New York, Fathers of The Church, Inc., 1952, 21 × 14,5, VIII-480 p.

Chaque opuscule est précédé d'une introduction et d'une petite bibliographie choisie. Il n'y a de notes qu'à propos des introductions. Un index général clôt le volume.

19. *Augustine, Earlier Writings*, selected and translated with Introductions by John H.S. Burleigh (Coll. The Library of christian Classica, Vol. VI), The Westminster Press, Philadelphia, 1953, 24 × 16, 414 p.

Sous ce titre J. Burleigh donne la traduction anglaise des *Soliloquia*, du *De Magistro*, du *De Libero Arbitrio*, du *De Vera Religione*, du *De Utilitate Credendi*, du *De*

Natura Boni, du *De Fide et Symbolo* et du *De Diversis Quæstionibus*. La préface explique ce choix plus ou moins arbitraire. Chaque opuscule est précédé du passage des *Retractationes* le concernant, d'une introduction et d'une analyse. Il n'y a aucun commentaire du texte proprement dit.

III. — ÉTUDES CRITIQUES

20. *Zum Problem der lateinischen Doctrina Apostolorum*, par Berthold ALTANER, dans *Vigiliæ christianæ*, t. VI, 1952, p. 160-177.

La *Doctrina Apostolorum* passe pour être la traduction latine d'un texte juif, qui, adapté au christianisme, serait la base de la *Didaché*. Ce texte latin est cité, pour la première fois, semble-t-il, par les *Gesta Zenophili*, vers 320 (CSEL 26, 192 ligne 6 sv), et par Optat de Milève I 21 (CSEL 26,23 ligne 11-14). Par contre, Pseudo-Cyprien, vers 300, *De aleatoribus cap.* 3 (CSEL 3,3 p. 96) et Augustin, *Enarr. in psalm.* 102,12 (ML 37,1326), *in psalm.* 103, sermo 3,10 (ML 37,1367) et *in psalm.* 146,17 (ML 37,1911) citent des passages qui font croire que le texte entier de la *Didaché* a été traduit en latin avant l'an 300.

21. *Hilarius von Poitiers, ein Vertreter der christlichen Gnosis*, par Johannes BEUMER, S.J. dans *Theologische Quartalschrift*, t. CXXXII, 1952, p. 170-193.

Entre la *Gnosis* des Alexandrins et l'*intelligentia fidei* de saint Augustin il y a des ressemblances frappantes. Existe-t-il une dépendance ? Une dépendance directe est à exclure, une dépendance indirecte est plus que vraisemblable. L'intermédiaire ne peut être, sur ce point précis, saint Ambroise. L'auteur propose saint Hilaire de Poitiers. Pour le prouver il étudie la méthode théologique de saint Hilaire, qui se présente en étroite dépendance de la Gnosis alexandrine. Augustin estime les écrits de saint Hilaire et s'en sert : ceux-ci peuvent donc être la source où Augustin a puisé son concept de l'*intelligentia fidei*. L'auteur n'aborde cependant pas la dépendance littéraire entre les deux Pères de l'Église.

A. DE V.

22. *Alte lateinische Sibyllinenverse*, par Alfons KURFESS dans *Theologische Quartalschrift*, t. CXXXIII, 1953, p. 80-96.

Pour ce qui regarde saint Augustin, cet article n'apporte rien de nouveau (cf. *Bulletin augustinien* pour 1951, N° 297). La note 14, p. 86, s'élève contre les savants qui continuent à croire que saint Augustin aurait lui-même fourni la bonne traduction de l'Acrostiche (*De Civ. Dei* XVIII, 23). Je ne sais si le fait qu'Augustin dit « quidam... interpretatus est » est à *lui seul* suffisant pour rejeter cette opinion. Augustin a diverses formules semblables pour se nommer lui-même : cf. De Bruyne. *De octo quæstionibus ex veteri Testamento, un traité authentique d'Augustin*, dans *Miscell. Agost.* Rome, 1931, t. II, p. 327-370.

A. DE V.

23. *Saint Augustin et Tertullien*, par G. BARDY, dans *L'Année Théologique Augustinienne*, t. XIII, 1953, p. 145-150.

Nous sommes assurés par son œuvre que saint Augustin connaissait l'*Apologétique*, le *De anima*, l'*Ad nationes*, peut-être le *De carne Christi*. Après examen des textes — une dizaine — faisant mention, explicite ou allusive, de Tertullien, l'auteur conclut qu'il paraît peu probable que le vieil auteur exerçât sur son compatriote une influence qu'on puisse dire décisive.

A. D.

24. *Augustinus und die biblischen Onomastica*, par Berthold Altaner, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, t. IV, 1953, p. 34-36.

A maintes reprises Augustin parle d'Onomastica, comme s'il les avait à sa disposition : *De Doctrina christiana* II, 39, 59 ; *Enarr. in Psalm.* 33,4 ; *in Psalm.* 131,11 ; *in Psalm.* 133,11. Il vise sans doute le *Liber interpretationis hebraicorum nominum* de saint Jérôme (PL 23,771-858). En a-t-il connu un, ou plusieurs autres ? Augustin parle en général au pluriel : « quidam », « docti viri »... ce n'est peut-être qu'une figure rhétorique (contre H-I Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, 1938, p. 411) ; peut-être aussi Augustin pense-t-il, sur la foi du Prologue de l'Onomasticon hiéronymien, que Philon et Origène ont fourni des lexiques que Jérôme a adaptés. Pour en décider il faudrait surprendre Augustin à donner des explications étymologiques qui ne se trouvent pas dans le *Liber* de Jérôme. Or, c'est le cas dans plusieurs *Enarrationes*. D'où les tire-t-il ? De commentaires d'anciens exégètes (Origène, Ambroise) et de lexiques que nous ne pouvons identifier. Mais il n'est pas prouvé, comme Wutz, *Onomastica sacra* I, 1914, p. xxiv, le veut, qu'il y eut parmi ceux-ci des lexiques grecs, au contraire ! Augustin, *Quæstiones in Heptateuchum* II, 123, dit qu'il ne trouve pas la traduction de *cidara* (*Ex.* 29,9) dans ses lexiques. Or, Jérôme ne la donne pas, mais elle se trouve bien dans les *Onomastica Vaticana* grecs (De Lagarde, 1887, 219,38).

A. de V.

25. *Zum Schriftum der « skythischen » (gotischen) Mönche Quellenkritische und literarhistorische Untersuchungen*, par Berthold Altaner, dans *Historisches Jahrbuch*, t. LXXII (In Auftrage der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Johannes Spörl), 1953, p. 568-581.

Seul un court passage intéresse saint Augustin. Pour dater le *Florilegium « Exempla sanctorum patrum »* (E. Schwartz, *Acta conciliorum*, IV, 2,1914, p. v-xii ; A. Amelli, *Spicilegium Casinense* I, 1888, L-LII et texte 157-176) d'un auteur anonyme, qui ne peut être Denis le Petit, l'auteur a recours aux citations que le Florilège fait de saint Augustin : *Enchiridion*, 38,12 ; *De Trinitate*, II 9,16 ; 10,19. Les mêmes citations se trouvent dans le *Libellus fidei* de Maxentius (Schwartz, A.C. IV 2,3-62). Le Florilège ne dépend pas de Maxentius ; il s'approche davantage du texte original de saint Augustin. Maxentius ne s'est pas servi non plus du Florilège ; l'un et l'autre semblent avoir eu un contact direct avec certaines œuvres de saint Augustin. *La lettre* 196, 9 juillet 520, de Justinien, futur empereur (*Collectio Avellana*, Guenther 655 sq) cite également Augustin, mais plus brièvement que les deux précédents auteurs. Or, deux textes, *De Trin.*, II, 9 et *Enchir.*, 38, 12, se trouvent chez l'un et chez l'autre. Un troisième texte *De Trin.* XIV 18,24, ne se trouve que dans le Florilège. Justinien n'a pu connaître directement les œuvres d'Augustin. Il s'est servi du Florilège dont la date extrême de composition ne peut dépasser 520.

A. de V.

26. *Saint Augustin et les médecins*, par G. Bardy, dans *L'Année Théologique Augustinienne*, t. XIII, 1953, p. 327-346.

Ni étude détaillée du vocabulaire médical d'Augustin, ni recension des connaissances médicales qu'il aurait acquises au cours de sa longue carrière, l'article se propose seulement de grouper, d'exposer et d'expliquer les renseignements nombreux que son œuvre fournit sur les médecins qu'il a rencontrés et connus, sur les rapports qu'il a entretenus avec eux et sur le parti, pastoral et technique, qu'il a su en tirer.

A. D.

27. *Autobiographies of the Middle Ages*, by Prof. Paul Lehmann, dans *Transactions of the Royal Historical Society*, 5e Série, 1953, Vol. 3, p. 41-52.

L'auteur ne s'occupe que des autobiographies du Moyen Age qui se rapportent à la littérature latine, nommément des écrits d'Otloh de Saint-Emmeram, de Rathier de Liège, de Suger de Saint-Denis, de Guibert de Nogent, de Pierre Abélard et de Gérald de Cornouailes. Il caractérise brièvement l'originalité de ces auteurs. En quelle mesure les *Confessions* et les *Retractations* de saint Augustin ont-elles inspiré ces auteurs et d'autres ? Et d'abord les Confessions sont-elles une vraie autobiographie ? L'auteur ne donne pas une opinion bien tranchée mais reconnaît que l'élément religieux, introduit par Augustin dans l'autobiographie des anciens, leur donne une grandeur originale, grâce à la réflexion métaphysique et psychologique à laquelle le problème des rapports de l'âme avec Dieu prête occasion. Cependant, malgré la vogue des écrits de saint Augustin au Moyen Age, l'auteur ne pense pas que saint Augustin soit l'inspirateur des diverses autobiographies du Moyen Age : celles-ci s'expliquent plutôt par le réveil de la conscience de la personnalité à cette époque. L'étude est menée de façon assez schématique et reste dans des généralités, qui nécessiteraient des recherches et des comparaisons de détails.

A. de V.

28. *Le sens et l'unité des Confessions de saint Augustin*, par F. Cayré, dans *L'Année Théologique Augustinienne*, t. XIII, 1953, p. 13-32.

L'article expose : I. l'origine historique et psychologique des Confessions ; II. le caractère général de l'ouvrage : il se situe sur le plan spirituel et mystique plutôt que proprement historique ; III. l'époque de composition : 397 très probablement ; IV. le contenu des Confessions ; ampleur du sujet qui intéresse à la fois l'histoire, la philosophie, la théologie, la spiritualité... ; plan général : Augustin, le chercheur de Dieu, I-IX ; Augustin, le témoin de Dieu, X-XIII. — Le livre X est la clé de l'ouvrage ; il permet d'en saisir l'économie générale. Le dernier chapitre du livre X en montre l'unité : les Confessions inaugurent pour Augustin, dans la louange de la Vérité, son programme d'action spirituelle supérieure à exercer avant tout par la méditation et l'explication de l'Écriture.

A. D.

29. *Augustine's Confessions*, by John Wild, dans *Classics Religious Devotion*, (by six distinguished writers), The Beacon Press, Boston, 1950, 22 × 15, p. 3-27.

De J. W., professeur de philosophie à l'Université de Harvard, spécialiste de Platon et de Berkeley, ces 25 pages denses et vivantes, qui présentent la personne et l'œuvre d'Augustin, sur la base du Livre des Confessions. Elles sont une bonne introduction à la lecture de ses ouvrages, et une initiation à l'intelligence de sa pensée et de son message. Elles dégagent bien les principaux aspects de son actualité.

A. D.

30. *The Confessions of St Augustine*, Book VIII, edited and translated by C.S.C. Williams, Basil Blackwell, Oxford, 1953, 22 × 14, xxx-56 p.

Introduction, texte latin, traduction anglaise, notes. L'introduction est une rapide description de l'itinéraire spirituel d'Augustin jusqu'à sa conversion : elle insiste sur les diverses influences subies. A quelques rares exceptions près, tous les auteurs cités sont de langue anglaise. Le texte latin semble avoir été établi par l'auteur lui-même : l'apparatus criticus montre qu'il s'écarte parfois du texte de P. Labriolle plus souvent de celui de Gibb and Montgomery. Dans le « Select bibliography » (p. xxx) il mentionne le texte de Skutelle 1934 mais ne semble pas s'en être servi. Cette bibliographie est très incomplète et arbitraire : on s'étonne d'y rencontrer le nom de G. Papini. Nous relevons dans l'Introduction deux affirmations, qui,

pour leur portée, auraient eu besoin d'être sérieusement étayées de preuves : que saint Augustin se serait senti mieux chez lui dans « l'Anglican Catholic Chruch » que dans l'Église romaine (p. VI) et que la connaissance religieuse attribuée à Monique dans le *De beata Vita* est une exagération (p. VIII). Le livre de C.S.C. Williams ne nous semble plus à jour.

Voir *Revue d'Hist. Ecclés.*, 1953, p. 1029.

A. DE V.

31. *Recherches sur le sens et les origines de l'expression « Cælum cæli » dans le livre XII des Confessions de saint Augustin*, par J. PÉPIN, dans *Archivum Latinitatis Medii Ævi*, (Bulletin du Cange), t. XXIII, 1953, p. 185-274.

Voici un modèle de monographie pour déterminer le sens d'une expression augustinienne. Au livre XII des *Confessions*, l'exégèse allégorique donne un sens multiple à *cælum* qui signifie non seulement un corps lumineux, mais surtout une réalité spirituelle, proche des anges. Après avoir clairement établi ce point, J. Pépin étudie les précisions données par les autres ouvrages d'Augustin, avant et après les *Confessions ;* puis il en vient à la recherche des sources : Les inspirateurs habituels d'Augustin exégète, saint Ambroise et saint Basile, ne lui ont rien donné en ce cas précis ; moins encore l'école contemporaine d'Antioche. Mais on peut déceler une influence de Plotin et surtout de l'école d'Alexandrie, avec Philon, Origène, etc. où la comparaison des textes fait ressortir de frappantes ressemblances sur plusieurs points importants. Augustin, d'ailleurs, garde son originalité ; et son exégèse fait école jusqu'au Moyen Age. — L'intérêt de cette étude est qu'elle touche à plusieurs théories fondamentales chez saint Augustin, comme celle des Idées, et aussi celle de la matière spirituelle et de la nature des anges ; car « *cælum cæli* » désigne symboliquement, pour Augustin, une réalité toute spirituelle, soit informe, soit formée et parfaite dans les esprits unis à Dieu. La méthode philologique apporte ici d'utiles précisions. Son défaut serait de ne pas mettre assez en relief l'aspect doctrinal un peu submergé par de multiples détails de physique ancienne (sur les cieux, les éléments, etc.) auxquels d'ailleurs Augustin semble n'attacher qu'une importance secondaire et qui nous intéressent bien moins que les grandes intuitions toujours valables, où brille l'originalité de l'Évêque d'Hippone autant et plus que dans son génie littéraire.

F.-J. THONNARD.

32. *Trinitarisches in den Büchern* 2-4 *und* 10-13 *des Confessiones*, par Horst KUSCH, dans *Festschrift Franz Dornseiff*, Leipzig, VEB Bibliographisches Insitut, 1953, p. 124-183.

Une étude bien fouillée qui annonce l'intention d'éclairer la forme et la composition des Confessions par d'autres méthodes que celles employées jusqu'ici. Après une courte mais suggestive introduction, l'auteur expose la trame sotériologique du XIIIe livre, les éléments trinitaires dans les livres II-IV et X-XIII (à savoir : la doctrine de l'image ; le ternaire *esse, nosse, velle,* comme *imago dei* dans *homo interior ;* le ternaire passionnel *superbia, curiositas, concupiscentia carnis ;* le ternaire *memoria, intelligentia, voluntas ; conversio* réforme de l'esprit par la réforme de *l'imago dei ;* sagesse et science, et la mystique trinitaire des livres II-IV et X-XIII *(homo vetus,* l. II-IV, *superbia,* l. II ; *curiositas,* l. III ; *amor perversus,* l. IV ; *homo novus,* l. X-XIII ; *memoria* et ternaire passionnel, l. X ; connaissance et *verbum qua creator,* l. XI et XII, *caritas* et *spiritus sanctus,* l. XIII).

A. de V.

33. *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, par Ch. Boyer, S.J., nouvelle édit. revue par l'auteur, Officium libri catholici, Rome, 1953, 26 × 17, 211 p.

En rééditant cet ouvrage depuis longtemps épuisé, l'auteur a conservé intégralement ses conclusions clairement résumées, p. 170-171 : Augustin était déjà revenu à la foi de Monique avant de lire les livres platoniciens ; sa conversion définitive au catholicisme date du jardin de Milan (386). Un paragraphe nouveau : « Examen d'une position récente » (p. 107-114), après avoir noté les points nombreux et importants où il est d'accord avec P. Courcelles, fait des réserves sur plusieurs détails et s'efforce de répondre à ses objections concernant le moment précis du retour d'Augustin à la foi catholique (cf. plus bas, nº 34). Le P. Boyer reconnaît, en citant le P. Le Blond (p. 67), qu'il s'agit d'une foi au sens très général, — d'une « foi sans les œuvres ». Malgré tout, les objections de P. Courcelles gardent leur force.

F.-J. T.

34. *Litiges sur la lecture des « Libri Platonicorum » par saint Augustin*, par P. Courcelle, dans *Augustiniana*, t. IV, 1954, p. 226-239.

La deuxième partie de cet article : « Augustin a-t-il recouvré la foi avant ou après la lecture des Platoniciens ? » (p. 231-239), reprend et précise les arguments d'après lesquels « le principal artisan de la conversion d'Augustin fut le prêtre Simplicien, rencontré après la lecture des Platoniciens » (p. 232). Cette critique serrée de la deuxième édition de l'ouvrage de Ch. Boyer (cf. n. 33), semble bien montrer un point faible dans la thèse qui y est brillamment soutenue, sans en infirmer d'ailleurs la conclusion essentielle : la conversion parfaite d'Augustin au catholicisme eut lieu dès avant Cassiciacum. — La première partie : « Plotin ou Porphyre ? (p. 225-231) examine l'opinion de W. Theiler qui, pour identifier chez les Pères de l'Église les sources platoniciennes anonymes, comme celles dont parlent les *Confessions*, opte systématiquement pour Porphyre ; on y montre les raisons qui militent en faveur d'une lecture directe de Plotin par Augustin.

F.-J. T.

35. *La conversion de saint Augustin*, par Jean Barnaud, dans *Mélanges historiques offerts à M. Jean Meyhoffer*, Faculté de Théologie de l'Église libre du canton de Vaud, Lausanne, 1952, p. 9-16.

La conversion de 386 n'est ni une conversion catholique, ni une conversion philosophique, mais une conversion religieuse, une conversion chrétienne tout court, comme celles de Paul, de Luther, de Wesley... Cette conversion s'est poursuivie après 386. Elle s'est achevée au moment où il écrit les Confessions, en 400. Alors par une sorte de transposition inévitable, il attribue à l'heure et à la scène du jardin tous les biens qu'il possède maintenant dans l'Église catholique.

A. D.

36. *Augustinus, De Civitate Dei*, Text, ausgewählt, von Dr Hans Klœsel, Schöninghs lateinische Klassiker 15a, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1953, 18 × 11,5, 142 p.

Un choix de textes pour l'enseignement. Le texte latin est celui de Dombart-Kalb 1928-29. En appendice, un extrait du *Chronicon* d'Otto von Freising (MGH. Script. xx, 118 fr.) et une liste explicative des noms propres rencontrés dans l'ouvrage.

37. *Augustinus, De Civitate Dei*, Erläuterungen von Dr Hans Klœsel, Schöninghs lateinische Klassiker, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1954, 18 × 11,5, 96 p.

Ce petit volume complète le précédent (Bulletin Nº 36). Il donne les explications

d'ordre linguistique et des explications d'ordre culturel. L'introduction cherche à définir le contenu de « Civitas Dei » et de « Civitas terrena » (8-9) et résume quelques caractéristiques de la langue de saint Augustin.

38. *Augustinus, Von den Ursachen der Grösse Roms, De Civitate Dei V*, Ausgewält, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Dr P. Karl Gross (Coll. Am Born der Weltliteratur, Lesestoffe für Höhere Schulen und zum Privatgebrauch. Heft B 7), Bayerische Verlagsanstalt, Bamberg, 1952, 18 × 13, 37 et 16 p.

Ce petit volume donne des extraits du livre V de *De Civitate Dei* sur les causes de la grandeur de Rome. L'introduction donne quelques aperçus sur l'occasion qui fit écrire *La Cité de Dieu*, sur la place du livre V dans l'ensemble de l'œuvre et sur les particularités stylistiques. Un fascicule séparé de notes facilite aux élèves l'intelligence littéraire du texte.

A. de V.

39. *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, par K.-L. Bellon, dans *Studia catholica*, t. XXVIII, 1953, p. 130-136.

Pour montrer la valeur de l'ouvrage de M. Gilson : « *Les métamorphoses de la cité de Dieu* » (cf. *Bull. august.* pour 1952, n. 551), l'auteur en présente en néerlandais un résumé assez développé. Il insiste sur la conclusion qui se dégage de cette série de leçons qui montrent les essais successifs des hommes pour réaliser sur terre l'idée d'une société universelle que saint Augustin dans la *Cité de Dieu* concevait sur le plan mystique comme réalisée seulement dans la vie éternelle. Cette conclusion très actuelle, est un avertissement : Si l'on veut vraiment réaliser une société mondiale (ou même européenne), il faut une unité de doctrine, base de l'unité des volontés. Si on n'accepte pas l'unité de foi présentée par l'Église catholique, l'histoire montre que l'on va à un échec inévitable, comme fut celui de Roger Bacon, de Dante, de Nicolas de Cuse, de Campanella, de Bernardin de Saint-Pierre, de Leibnitz et d'Auguste Comte, passés en revue par M. Gilson. Et K. Bellon conclut que lui-même par une autre voie, celle de l'histoire de la philosophie, avait établi la même thèse : la nécessité de recourir à l'autorité surnaturelle pour obtenir efficacement l'*unité :* celle des esprits comme celle des peuples.

F.-J. T.

40. *Two Loves That Built Two Cities. The Teacher's Scrapbook*, par Sister M. Melchior (Beyenka), dans *Classical Journal*, t. 48, 1953, p. 237-240.

Un ingénieux rapprochement entre l'histoire d'Énée et de Didon d'après Virgile et celle d'Augustin et de Monique d'après les *Confessions*.

41. *Augustine on Matamorphosis*, par William G. Most, dans *The Classical Bulletin*, vol. 27, 1951, p. 28-29.

La littérature antique, grecque et romaine, est pleine de métamorphoses. Saint Augustin en rapporte aussi quelques-unes dans le *De Civitate Dei*. Mais y croit-il ? et comment les explique-t-il ? G. Most ne fait qu'effleurer la question, tout juste assez pour éveiller notre curiosité.

42. *Le thème des Deux Cités dans l'œuvre de saint Augustin*, par A. Lauras, S.J. et H. Rondet, S.J. dans *Etudes augustiniennes*, Aubier, Paris, 1953, 22 × 14, p. 99-162.

L'étude s'en tient aux œuvres mêmes de saint Augustin, sans remonter aux sources ; elle montre les premières manifestations du thème des deux cités dans le *De vera religione* et le *De catechizandis rudibus ;* l'annonce précise de l'œuvre dans *De Genesi ad lit.* (L. XI, n. 20 ; son élaboration en plusieurs *Enarr. in psalm.*

et son épanouissement dans les XXII livres de la Cité de Dieu où le thème est partout présent, même dans les 10 premiers livres. Voir le Compte-rendu dans *Année Théol. Aug.*, t. XIV, 1953, p. 124-125.

F.-J. T.

43. *Deux années de prédication de saint Augustin ;* Introduction à la lecture de l'*In Joannem*, par Maurice Le Landais, S.J., dans *Etudes Augustiniennes*, Aubier, Paris, 1953, 22 × 14, p. 9-98.

Les 124 *Tractatus in Joan. Evang.* qui ont été tous, d'après l'auteur, prêchés réellement ; datent de 414-416, concurremment avec les 10 homélies *In Iam Joan.* (Pâques 415) et plusieurs *Enarrat. in psalm.*, en particulier, la série sur les Psaumes des degrés, donnée à Hippone, plutôt qu'à Carthage, vers le même temps. Des preuves solides étayent ces conclusions. Voir le Compte-rendu dans *Année Théol. Aug.*, t. XIV, 1953, p. 123-124.

F.-J. T.

44. *Origen del simbolismo del número siete, en S. Agustín*, par P. Lope Cilleruelo, O.S.A., dans *La Ciudad de Dios*, t. CLXV, 1953, p. 501-511.

Saint Augustin revient plusieurs fois sur le symbolisme du nombre 7 où il voit l'expression de la perfection. Il le fait dès ses premiers ouvrages, en exposant, par exemple les 7 degrés de perfection de l'âme dans *De Quantitate animæ* (XXXV, 79-XXXVI, 81) ou les 7 âges du monde dans le *De chatechizandis rudibus* (XVII, 28), etc. Ce fut, semble-t-il, au contact de saint Ambroise, et spécialement dans la catéchèse qui précéda son baptême qu'Augustin puisa l'idée de ce symbolisme : car on le retrouve exposé en plusieurs ouvrages où l'Évêque de Milan reprend ses catéchèses et ses sermons *ad competentes*. De même, en faisant l'application aux béatitudes adaptées aux 7 dons du Saint-Esprit, Augustin ne cite, du Prophète Isaïe, que deux textes, précisément ceux que contiennent les sermons susdis de saint Ambroise. — Tous ces indices sont bien en faveur de la thèse du P. Cilleruelo, et son article est bien documenté. Ajoutons pourtant que le symbolisme des nombres était un thème tellement courant en ce temps-là qu'Augustin a pu le puiser à bien d'autres sources ; et surtout, qu'il n'a pas manqué d'y mettre du sien.

F.-J. T.

45. *Der Titel Gottes « Dominus » bei Augustinus und Thomas von Aquin*, par Horst Kusch, dans *Festschrift Franz Dornseff*, Leipzig, veb bibliographisches Institut, 1953, p. 184-200. Paru aussi dans *Catholica*, 1953.

L'auteur met en garde contre toute méthode qui veut retrouver chez Augustin la confirmation d'idées postérieures à lui. Le titre donné à Dieu de « dominus » en est un exemple. Augustin s'en est occupé deux fois : *De Trinitate* V, 6 et *De civitate Dei*, XII,15. Dans le premier travail Augustin admet la valeur temporelle du titre au moyen d'une théorie des relations, dans le dernier il renonce à une solution sans faire appel à aucune doctrine des relations. Othmar Perler en avait conclu, sans preuve externe, à la postériorité de *De Trinitate* V,16 à *De Civitate*, XII,15 et cela en faisant appel à la solution de Thomas d'Aquin, pensant qu'Augustin n'a pu abandonner une doctrine des relations qui donnait la solution satisfaisante du problème. L'auteur au contraire, maintient la priorité de *De Trinitate* V,16 et cherche à exposer les motifs qui ont mené Augustin à abandonner sa première solution.

A. de V.

46. « *Sacramentum* » *et* « *Mysterium* » *dans l'œuvre de saint Augustin*, par C. Couturier, S.J., dans *Etudes Augustiniennes*, Aubier, Paris, 1953, 22 × 14, p. 163-303.

Cette étude philologique relève 2.279 emplois des deux mots « *Sacramentum* »

et « *Mysterium* » (pratiquement synonymes) dans l'œuvre de saint Augustin ; et elle les classe en deux catégories : Sacramentum — rite, et Sacramentum — symbole, chacune étant ensuite méthodiquement subdivisée. Le tout est résumé en deux tableaux, l'un de texte (p. 275-310), l'autre de référence (p. 303-332). Voir le Compte-rendu dans *Année Théol. Aug.*, t. XIV, 1953, p. 125-126.

F.-J. T.

47. *Hugo Pictor*, by O. Pächt, dans *The Bodleian Library Record*, t. III, 1950, p. 96-103.

Le manuscrit des *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin, conservé à la Cathédrale de Durham (MS.B.11.13), comporte le deuxième et le troisième volume : le premier est perdu. Le troisième vol. a été copié en Normandie, pendant l'exil de l'Évêque Carilef (1088-1091). Le style des lettres initiales fait supposer que le deuxième vol. a été également copié en Normandie ou sous l'influence des Scriptoria normands.

48. *Das manichäische Fundamentum in einem Sakramentar der frühen Karolingerzeit*, par Otto Stegmuller, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. LXXIV, 1952, p. 450-463.

Le sacramentaire dont il s'agit est Codex 0 83 du Chapitre métropolitain de Prague, édité par A. Dold et L. Eizenhöfer dans *Texte und Arbeiten* hrsg. durch die Erzabtei Beuron, 1 Abt., Heft 38-42. Le ms. (antérieur à 794) contient sur fol. Ib, IIa, IIb — également édité par Beuron, un texte que Stegmüller identifie comme une adaptation de l'*Epistula fundamenti* de Mani. Il n'ose pas l'attribuer à Priscillien lui-même, mais certainement au cercle de ses adeptes. Il arrive à ces conclusions par une analyse serrée du texte et par la comparaison de son contenu avec ce qu'on sait par ailleurs des Manichéens et Priscillianistes.

A. de V.

49. *Massimo Planude traduttore di S. Agostino*, par S. Valoriani, dans *Atti dello VIII Congresso internazionale di studi bizantini* (*Palermo* 3-10 *aprile* 1951), t. I, 1953, p. 234, Roma.

En 1821, Planude traduisit en grec le *De Trinitate* de saint Augustin. De cette traduction il ne reste que les chapitres xvii et xix du livre XV, conservés dans 26 manuscrits (Rackl n'en connaissait que 19). De ces mss qui se répartissent en deux grandes familles, le plus ancien est le Cod. Laud. gr. 71, de la Bibl. Bodléienne, Oxford (1342), mais le meilleur est le Cod. Urb. gr. 26 (xiv s.), au Vatican.

50. *An early latin Homiliary in the Morgan Library* par Bernard, M. Peebles, dans *Revue Bénédictine*, t. LXI, 1951, p. 261-265.

Après un bref historique de ce manuscrit (en luxeuil minuscule vii-viiie s.) de sermons de saint Césaire d'Arles, actuellement Pierpont Morgan Library M 17, New-York, l'auteur en détaille le contenu. Nous y retenons ce qui concerne saint Augustin.

8. Fol. 19v-22r. Incipit omelia sancti Augustini Episcopi de resurrectione. « Scire enim debemus, fr. kar., quid nobis scribtura divina commendat...
10. Fol. 25v-27v. Incipit epistula domni Augustini episcopi de diem iudicii (cf. 14).
12. Fol. 29r–29v. Cuiusdam Sapientis. « Moyses XL diebus et quadraginta noctibus ieiunavit... (PL 47, 1143 C ; première partie du 23).
13. Fol. 29v-34r. Incipit omelia domni Augustini episcopi. « Pietas Domini omnipotentis... »
14. Fol. 34r–35v. Incipit epistula domni Augustini episcopi de diem iudicii. (Mauristes, Aug. App. *Sermo* 251 ; cf. 10).

23. Fol. 48r–49v. Incipit omelia de ieiuniis. (Pseudo-Aug. PL 47, 1142-1144 ; Morin, *Misc. Agost.* I, 751 ; cf. 12).

25. Fol. 54v-59r. Incipit de consolatione mortuorum. (PL 40, 1159-1162 ; Mauristes, Aug. App. VI, 259-262 ; PG 56, 293-299 : Montfaucon, après Mauristes, suggère traduction possible d'un texte de Jean Chrysostome).

26. Fol. 59v-66r. Item alia de consolatione mortuorum. (PL 40, 1161-1168 ; Aug. App. VI, 262-266 ; PG 56, 299-306 ; suite de 25).

27. Fol. 66r–67v. Incipit sermo sancti Augustini episcopi de dilectione Dei et proximi. (Ed. E. S. Buchanan, *Princeton Theological Review*, XIII (1915), 92-95).

A. DE V.

51. *The « Script of Luxeuil », A title vindicated*, par E.-A. LOWE, dans *Revue Bénédictine*, t. LXIII, 1952, p. 132-143.

Il existe un type d'écriture précarolingienne, appelé « scriptura luxoviensis », attesté dans un ensemble d'environ 20 manuscrits. Certains affirment que le berceau de ce type se trouve en Italie du Nord, deux manuscrits y ayant été trouvés, l'un à Vérone (Vérone MS XL) l'autre à Ivrea (Ivrea MS I). L'auteur veut placer l'origine de ce type à Luxeuil même. Une première comparaison de ces manuscrits avec Paris papyrus Lat. 11641 les ramène en Gaule ; une deuxième comparaison, insistant surtout sur la forme des capitales, avec, entre autres, Morgan MS 334, qui a été copié à Luxeuil en 669, semble démontrer que le « Script of Luxeuil » a été formé dans le Scriptorium de l'abbaye de Luxeuil. Rappelons que Paris Lat. 11641, bien connu, contient des Œuvres de saint Augustin les sermons et les Lettres, et Morgan MS 334 10 homélies du même Augustin.

A. DE V.

52. *Tityrus Christianus*, par Wolfgang SCHMID, dans *Rheinisches Museum fur Philologie*, Nvelle Série XCVI, 1953, p. 101-165.

Le sous-titre porte : *Probleme religiöser Hirtendichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert.* Il s'agit d'un poème pastoral chrétien qui porte sur le Codex d'où Pithou l'a tiré au XVIe siècle l'inscription suivante : « *Incipit Carmen Severi Sancti id est Endelechii Rhetoris de mortibus boum* » ; édit. Buecheler-Riese, *Anth. Lat.* I 22, 1906, carmen 893. Endelechius est vraisemblablement un ami de saint Paulin de Nole. A propos de ce poème l'auteur étudie « la christianisation du Tityre virgilien » et plus généralement l'influence de l'esprit chrétien sur les genres littéraires de l'antiquité. Son étude se développe en une précieuse contribution à l'histoire culturelle du siècle de saint Augustin, vu sous un aspect assez négligé jusqu'ici : attitude des chrétiens en face de la littérature classique, spécialement de la littérature pastorale ; postulats d'une théorie poétique proprement chrétienne ; les efforts de saint Paulin de Nole ; la théologie de la poésie pastorale ; son rôle dans l'évangélisation des campagnes ; folklore païen et chrétien ; formation de la langue chrétienne, etc. Saint Augustin est mentionné sporadiquement : *Confessions* 3, 2,4 « quid autem mirum, cum infelix pecus aberrans... » serait une réminiscence de Virgile, *egl.* 3,3 « infelix o semper, ovis... » (p. 112) ; *Epist.* 104 3,11, pour l'interprétatio christiana de la 4e *églogue ; Contra acad.* 3,4,9 à propos de la 3e *églogue* (p. 111, note 29 et 30) ; de *Ordine* 1,8,24, entretien avec Licentius sur l'amour de la poésie et de la vérité (p. 148) ; une curiosité : le nombre 33 sanctifié par la vie du Christ, aurait peut-être déterminé Endelechius à diviser son poème en 33 strophes à peu près au même moment où Augustin écrivit son *Contra Faustum Manichæum* (397-399) en... 33 livres (p. 123, note 58). Dans un appendice (p. 160-165) l'auteur apporte de précieuses précisions au débat des savants sur le sens du mot *paganus*.

A. DE V.

53. *Stimmen aus der Völkerwanderung*, eine Auswahl von Texten aus der lateinischen altchristlichen Literatur, par Adolf Wilhelm ZIEGLER, Verlag Josef Habbel, Regensburg, 1950, 18 × 12, 154 p.

Un choix de textes qui nous informent sur les répercussions psychologiques que les invasions barbares ont eues sur les esprits et les mœurs des contemporains. Onze auteurs sont cités comme témoins, parmi lesquels saint Augustin (36-52 p.). Une brève notice introduit chaque auteur ; relevons dans celle sur Augustin la remarque que « le latin d'Augustin doit être lu à haute voix ». Cela confirme ce que nous savons par ailleurs sur la lecture dans l'Antiquité (voir Bardy, *Doublets dans les œuvres de saint Augustin*, dans *Revue des Etudes Augustiniennes* (1955, 1 p. 22, note 5), et démontre une fois de plus qu'il n'est pas aisé de décider, d'après le seul style « auditif », si tel sermon de saint Augustin, telle Enarratio a été effectivement prononcée. Les textes que Ziegler nous propose sont : *Sermo* 81, PL 38, 504-506 ; *Sermo* 105, PL 38, 622 sq ; *Sermo* 345, PL 39, 1518 sq ; *De civitate Dei* II I 29 ed. Dombart-Kalb, Leipzig 1928, 141 sq. cf. CSEL, 40 156, 21-157, 14 ; *Sermo de Urbis excidio*, cap. 2, 6, 7. PL 40, 717 sq. 721-723. Un petit lexique latin-allemand facilite l'intelligence des textes, qui sont parfois très barbares (p. xx N° 9 Jordanis)

A. DE V.

IV. — ÉTUDES GÉNÉRALES

54. *Humanismus oder Humanitätsglaube ? Versuch einer begrifflichen Klärung*, par Dr Peter SCHMITZ, dans *Festschrift des Kaiser-Karls-Gymnasiums* (Aachen), 1951, p. 71-101.

Les Augustinisants qui s'intéressent à la question de l'humanisme — dans un sens bien défini — et à la formation de l'unité culturelle de l'Occident chrétien, trouveront ici une excellente présentation du rôle primordial que saint Augustin y a joué. Dans le cadre d'un *Festschrift* pour le 350e anniversaire d'un Gymnase allemand, l'article ne pouvait s'habiller d'un apparatus scientifique ; il ne manque cependant pas de profondeur ; les idées générales sont très suggestives et mériteraient d'être reprises dans un ouvrage de fond.

A. DE V.

55. *The study of the Bible in the Middle Ages*, par Beryl SMALLEY, Basil Blackwell, Oxford, 2e édit., 1952, 22 × 14, XXII-406 p.

Ce livre n'est pas une étude sur l'influence de saint Augustin dans la science biblique du Moyen Age. Cependant, cette influence est un fait. Les *Enarrationes in psalmos*, par exemple, sont un des ouvrages les plus lus, d'après le relevé des manuscrits (A. WILMART, *La tradition des grands ouvrages de saint Augustin*, dans *Miscellanea Agostiniana*, 1932, II, p. 295-315). Ceci, l'auteur ne le mentionne pas. Le lecteur attentif glanera dans ce beau livre une ample moisson de preuves que, dans l'étude de la Bible, le Moyen Age doit son inspiration et son érudition en grande partie à saint Augustin.

A. DE V.

56. *Die die Welt Bewegten, Antonius, Augustinus, Franziskus, Ignatius, Therese*, par René FÜLÖP-MILLER, Otto Müller Verlag, Salzburg, s. d. 1952, 25 × 14, 412 p.

Le titre de l'édition originale, anglaise, était *The Saints who moved the world.* Saint Augustin y est présenté comme « Der Heilige des Intellekts (p. 119-191) » dont la pensée a fortement imprégné la culture occidentale.

57. *Plan en gericht,* par O. Noordenbos (coll. Gastmaal der Eeuwen), Van Loghum Slaterus, Arnhem, 1952, 21 × 14, 59 p.

Un livre dense quoique écrit comme des conférences de haute vulgarisation, sans références justificatives. Le sujet : le rôle de saint Augustin dans la civilisation occidentale, exposé surtout au moyen de considérations sur les *Confessions* et le *De Civitate Dei.*

58. *The Sources of St. Benedict's Concept of Peace,* par Ambrose Zenner, dans *American Benedictine Review,* t. IV, 1953, p. 201-229.

C'est le premier de trois articles sur ce sujet. Cet article est divisé en deux paragraphes : I. Pax Romana, II. Pax Christiana. L'auteur pense qu'une analyse de la doctrine de saint Augustin résume adéquatement la notion de Pax Christiana (p. 216) et que saint Augustin inspire plus qu'aucun autre Père la Paix bénédictine. Au demeurant, il n'indique pas si, et en quelle mesure, le concept de la paix chez saint Augustin dépend de la Pax Romana. Pour l'exposé de la doctrine augustinienne l'auteur dépend en partie de Delamare, *L'idée de Paix à l'Epoque Carolingienne,* Paris 1939. La Pax Christiana selon saint Augustin a deux aspects : un aspect éternel et un aspect temporel. Sous son aspect éternel la paix est une fin, un but de tout effort naturel et surnaturel : finis bonorum nostrorum, summum bonum, vita eterna. Sous son aspect temporel la paix est la tranquillité consécutive à un ordre de choses basé sur les lois de la nature et celles de Dieu. Dans les relations humaines cet ordre suppose l'exercice de la justice et de la charité. Par rapport à la paix éternelle la paix temporelle joue un rôle de moyen. L'auteur analyse succinctement le Chapitre xiii du Livre XIX du *De Civitate Dei,* où Augustin énumère les diverses formes de la paix.

A. de V.

59. *The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles,* par Mark Dorenkemper C.PP.S., (Paradosis IX), The University Press, Fribourg (Suisse), 1953, 23 × 16, ix-234 p.

La première partie (1-127) expose la doctrine, la deuxième (127-234) les sources. L'exposé de la doctrine s'appuie uniquement sur les écrits de saint Césaire, mais les nombreuses notes en bas des pages révèlent déjà des dépendances à l'égard de prédécesseurs et de contemporains : saint Augustin y semble tenir la vedette. La deuxième partie doit intéresser les augustinisants : un long paragraphe est consacré à saint Augustin (p. 141-169). Une difficulté majeure — et qui n'a pas échappé à l'auteur (p. 179) — consiste dans le fait qu'Augustin lui-même dépend de saint Ambroise et de saint Hilaire de Poitiers (cf. *Bulletin Augustinien,* dans *Rev. des Et. August.* 1955, I, p. 165 n° 21) de sorte qu'il est souvent impossible de déceler si Césaire emprunte à Augustin ou directement à Ambroise ou à Hilaire. L'auteur remarque que Césaire cite de préférence les œuvres polémiques et que du *De Trinitate* il ne semble connaître que les quatre premiers livres. La conclusion est que dans la question trinitaire Césaire dépend grandement de saint Augustin dans sa polémique contre les semi-ariens, mais que dans l'exposé proprement doctrinal il se tient avant tout au *Quicumque :* pour la doctrine de la grâce Césaire est augustinien, pour sa doctrine trinitaire il n'est pas augustinien (223). Notons en passant que l'auteur avance de bonnes raisons pour placer la composition du *Quicumque* dans le milieu d'Arles-Lérins entre 450 et 500.

A. de V.

60. *Agostinismo bonaventuriano e Agostinismo tomistico,* par Umberto A. Padovani, dans *Studia Patavina,* t. I, 1954, p. 85-98.

Un parallèle doctrinal entre les deux augustinismes majeurs du Moyen Age,

montrant leurs coïncidences et leurs divergences, en fonction de la double perspective platonicienne et aristotélicienne. Parce qu'il n'a rien de systématique. l'augustinisme comporte cette dualité d'interprétation. L'exposé de l'auteur insiste sur les thèses bonaventuriennes, supposant plus connues celles de saint Thomas.

61. *Libero arbitrio e liberta della grazia nel pensiero di S. Bernardo*, par D. Goffredo Dott. Venuta S.O.Cist. Ferrari, Roma, 1953, 22 × 17, 164 p.

A la suite de Le Bail et de E. Gilson, l'auteur établit l'originalité du traité de saint Bernard, *De Gratia et Libero Arbitrio*. La source principale en est saint Paul, puis saint Augustin et saint Ambroise, contre l'opinion qui, à la suite de Mabillon, en fait une pure synthèse du traité de même nom de saint Augustin. De l'un l'autre il y a progrès en plusieurs points ; Augustin a préparé Bernard à reprendre le problème à partir de l'Écriture et à le repenser. — Les rapprochements explicites avec Augustin concernent : I. l'homme, image-ressemblance de Dieu (ch. I) ; II. le triple mode de connaissance *intelligere, credere, opinari* (p. 51) ; III. l'existence du libre arbitre (59) ; IV. le mode de conciliation de la liberté et de la grâce, où Bernard apporte de nouvelles précisions (p. 77) ; V. la distinction du volontaire et du libre (82) ; VI. la notion de sagesse (p. 119) ; VII. la liberté de conseil et ses deux degrés (p. 121) ; la *regio dissimilitudinis* (p. 122) ; VIII. l'état post-adamique de la volonté humaine (p. 134).

62. *Saint Augustin et saint Thomas, deux maîtres à penser de valeur inégale.* (Extrait des *Collectanea Mechliniensia*, juillet et août-septembre f935), par J. Rauwens, « Nova et vetera » (J. Warny), Louvain, 1953, 25 × 16, 35 p.

Beaucoup de nos contemporains se posent les questions : « La vie terrestre mérite-t-elle d'être vécue ? Est-elle source de joie ? Comment y harmoniser l'amour du prochain avec l'amour de Dieu ? » Un prêtre doit être capable d'y répondre en s'inspirant d'une saine philosophie. Or, selon l'auteur, la réponse de saint Augustin se ramène à celle de Platon qui, selon l'interprétation traditionnelle, est négative : « Il faut fuir le sensible pour trouver le bonheur dans l'amour exclusif de Dieu ». Saint Thomas, au contraire, grâce au système plus équilibré d'Aristote, donne la réponse positive attendue de nos contemporains : « L'homme peut trouver sa joie sur terre en y continuant l'œuvre de la Providence dans l'entr'aide fraternelle ». — L'auteur reconnaît lui-même (p. 33) que cette présentation schématique « déforme singulièrement » les systèmes philosophiques dont il est parlé ; à son point de vue purement pastoral, il faut le louer d'avoir très bien montré l'utilisation actuelle par le prêtre de la philosophie thomiste. Mais il oppose à tort les deux Docteurs sur la doctrine de la création (p. 24), alors qu'ils sont pleinement d'accord sur ce point essentiel, comme le souligne souvent saint Thomas lui-même. Il y a certes des différences entre eux ; mais l'auteur les met où elles ne sont pas, faute d'avoir approfondi l'augustinisme. De même en concluant (p. 33) qu'il faut rejeter le « *Crede ut intelligas* » augustinien, il lui donne un sens fidéiste qu'il n'a nullement en augustinisme authentique où sa valeur reste très actuelle.

F.-J. T.

63. *Das Kirchenbild in den Schriftkommentaren Bedas des Ehrwürdigen*, par Johannes Beumer, S.J., dans *Scholastik*, t. XXVII, 1953, p. 40-56.

Malgré l'influence incontestable de saint Augustin, Bède le Vénérable a son originalité et sa valeur propre et on constate son influence, en particulier sur le Moyen Age. Il se fait une idée de l'Église universelle dont l'Église visible n'est qu'une partie ; il la voit, sortant du côté transpercé du Christ sur la Croix ; il la décrit comme « Corps mystique » ; il affirme la nécessité d'en faire partie pour être sauvé ; et voit, en face d'elle, la société des méchants comme une sorte de « Corpus diaboli »,

opposé au « Corpus Christi ». En tout cela, à côté d'autres sources, l'influence de saint Augustin est reconnaissable et signalée par l'auteur avec des références précises. Le but de l'article est pourtant, moins d'étudier les sources que de faire une synthèse de la pensée de saint Bède sur l'Église.

F.-J. T.

64. *Heinrich von Friemar. Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik*, par Dr Clemens Stroick, O.M.I., Herder, Freiburg, 1954, 23 × 15,, 286 p.

Henri de Frimaria (Vrimach, en Thuringe) appartenait à l'Ordre des Ermites de saint Augustin ; il fut élève à Paris de Jacques de Viterbe, augustin, fervent thomiste ; il y reçut le doctorat en théologie en 1305 et y enseigna cette science dans la Chaire universitaire des Augustins, jusque vers 1315 où nous le retrouvons en Allemagne, supérieur provincial en Thuringe. Il mourut vers 1340, selon la tradition de l'Ordre. L'Introduction du présent ouvrage s'efforce de fixer ces points d'histoire assez embrouillés, parce qu'il y eut plusieurs « Henri de Frimaria ». Le nôtre, vénéré comme bienheureux dans l'Ordre augustinien, fut célèbre surtout par ses vertus et ses écrits spirituels ; mais il composa aussi plusieurs œuvres de philosophie et de théologie, fruits de son enseignement (Commentaires d'Aristote, des Sentences, quodlibets). Toutes ces œuvres sont signalées en détail, p. 28-76, avec une analyse sommaire des principales. La seule énumération des chapitres des œuvres spirituelles, par ex. du traité mystique *De adventu Verbi in mentem* (p. 48-52) en montre tout l'intérêt. C. Stroick, cependant, laisse de côté cet aspect et s'attache aux œuvres philosophiques et théologiques de son héros. Il en donne (p. 77-176) l'analyse en suivant de près les manuscrits (encore inédits) qu'il classe, suivant un ordre approximatif, en questions de morale, de psychologie, de métaphysique et d'astronomie (il s'agit du mouvement des planètes), — des rapports entre foi et raison, de la Sainte Trinité, de la grâce ; enfin des corps ressuscités.

Cet exposé purement analytique a du moins le mérite de mettre en relief les préoccupations dominantes du théologien scolastique, examinant des problèmes tout spéculatifs dans le cadre d'une méthode abstractive et de preuves en forme avec objections et réponses : point de vue très différent de l'attitude pastorale des Pères de l'Église, spécialement de saint Augustin. Ce dernier, certes, est souvent invoqué par les scolastiques ; et dans l'Ordre augustinien il reste l'autorité suprême (p. 182). Nulle part, cependant, H. de Friemar, quoique fils de saint Augustin, ne cherche à retrouver l'inspiration profonde de l'augustinisme. Comme le montre l'auteur en sa conclusion (p. 177-190), c'est à saint Thomas qu'il se rallie pleinement ; et même à l'égard de Gilles de Rome, reconnu pourtant comme Docteur officiel de l'Ordre, il garde sa liberté et lui préfère, en cas de divergence, l'opinion thomiste. — Il n'en agit pas autrement pour Augustin lui-même : signalons les points les plus importants. Dans le problème des Idées en Dieu, il adopte la définition de saint Augustin (p. 125) ; — dans le mystère de la Sainte Trinité, il montre avec saint Augustin, l'identité des Relations divines et de l'essence de Dieu, tout en discutant amplement le problème scolastique, étranger à l'Évêque d'Hippone, du constitutif des personnes divines (p. 157). — Mais pour déterminer la nature du péché originel (p. 161), il met en opposition la solution d'Augustin (par la concupiscence) et celle de saint Anselme (par la privation de justice originelle) ; et il défend la conciliation présentée par saint Thomas qui met le péché originel, *formaliter* dans cette « privation de grâce sanctifiante » ; et *materialiter* dans la concupiscence. — De même, examinant la possibilité pour notre âme, de se connaître elle-même en son essence spirituelle, sans passer par le « phantasme » et l'abstraction, il cite l'opinion affirmative de saint Augustin (cf. *De Trinitate*, L. X) ; mais il l'attribue à une influence de Platon et il lui préfère la solution aristotélicienne de saint Thomas (p. 109). On voit par

cette étude l'aspect très spécial que prend souvent l'augustinisme des scolastiques, même chez les Docteurs de l'Ordre augustinien.

L'ouvrage se termine par l'édition du Quodlibet I de H. de Friemar, p. 191-246 ; et un extrait de ses Commentaires sur l'Éthique d'Aristote (p. 246-264) qui traitent des rapports entre intelligence et volonté ; — enfin des extraits de deux autres auteurs (Quaestiones Johannis de Polliaco ; Quodlib. Thomae de Balliaco) auxquels se réfère H. de Friemar en ses recherches. On ne lui demandera pas une synthèse doctrinale, malheureusement absente (comme la *Table* des noms propres...). Mais on y trouvera bien des renseignements précis sur le mouvement des idées aux derniers temps de la grande solastique, dans le milieu où va naître le scotisme et l'ockamisme.

F.-J. T.

65. *Studien zur Erkenntnis lehre des Peter von Ailly*, par Dr Bernard Meller, Herder, Freiburg, 1954, 23 × 15, 346 p.

Comme tous les scolastiques, Pierre d'Ailly vénère l'autorité de saint Augustin et aime à s'appuyer sur elle. Cet ouvrage, qui expose clairement et méthodiquement sa *Théorie de la connaissance*, y revient souvent. Signalons trois points plus importants : 1° P. d'Ailly, qui écrit au temps du Grand Schisme d'Occident, n'admet pas l'infaillibilité pontificale ; pour lui, dans le texte évangélique : « Tu es Petrus et super hanc *Petram* edificabo ecclesiam meam » (Math., xvi, 18) « Petra » ne désigne pas saint Pierre, mais Jésus et il appuye son exégèse sur saint Augustin, *De Agone christiano*, c. xxxi, et *Retractat.*, L. I, c. xxi (cf. p. 11-12 et 331) ; 2° Influencé par Guillaume d'Ockam, P. d'Ailly n'accorde guère de valeur à notre connaissance sensible ; mais il maintient la certitude que nous avons de notre moi pensant, en s'appuyant principalement sur le « *Cogito* » augustinien. Il y fait appel, soit pour réfuter le scepticisme et fonder la vérité en critériologie (p. 87-89) ; soit pour établir la certitude absolue de la connaissance des faits de conscience (p. 96) ; soit pour reconnaître à l'âme une fonction de perception intérieure (p. 119) ; 3° Enfin, dans l'analyse de l'acte de foi, et ses rapports avec la science (p. 171-180) parmi les autorités invoquées, celle de saint Augustin a une place importante.

Voir un Compte-rendu plus complet dans *Revue des Etudes August.*, I, 1955, p. 197.

F.-J. T.

66. *Les chanoines réguliers de saint Augustin. Aperçu historique*, par Dom Aloïs Van Ette, chan. régul. de S. August., Farré et Freulon, Cholet, 1953, 22 × 14, 169 p.

Les Chanoines et Chanoinesses de saint Augustin sont une des deux grandes branches de vie religieuse (la seconde étant celle des *Ermites* dont on ne parle pas ici) qui honorent saint Augustin pour leur Père et Législateur. On peut diviser leur histoire en quatre périodes : I. Période de *formation* : c'est vers les xie-xiie siècles que naissent spontanément les groupements de clercs, désireux de vie commune, qui adoptent la règle de saint Augustin et s'appellent « Chanoines réguliers » ; et ils sont d'abord des communautés diocésaines. — 2. Aux xve-xvie siècles se forment les *Congrégations*, afin de rénover la ferveur avec l'aide d'une autorité commune et de réunions capitulaires. On en trouve un bon nombre, spécialement celle plus importante de Windesheim aux Pays-Bas, et la célèbre Congrégation de Latran. C'est à côté de ces Congrégations que les Chanoinesses commencent aussi à prospérer, surtout aux Pays-Bas. — 3. La troisième époque, aux xviie-xviiie siècles voit la fondation de plusieurs Congrégations modernes : avant tout celle de saint Pierre Fourier qui donna aux Chanoinesses de Notre-Dame le but nouveau de l'instruction des enfants du peuple. — 4. Enfin, après la Révolution, la quatrième époque marque la résurrection des anciennes Congrégations des Chanoines et des

Chanoinesses, surtout celles de Notre-Dame et de Latran ; mais aussi la fondation de nouveaux groupes, comme celui des Chanoinesses missionnaires de Bruges. — Excellente vue d'ensemble, claire et bien documentée, d'un aspect très riche et peu connu de l'influence augustinienne.

F.-J. T.

V. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

67. *Augustinismus*, par J. Schuster, dans le *Philosophisches Wörterbuch* de Walter Brugger, S.J., 5e éd. Herder, Freiburg en Br. 20 × 12, xl-504 p., (p. 26-27).

Bon résumé, en une page très dense, des caractères essentiels de la doctrine d'abord de saint Augustin lui-même, puis de l'augustinisme du Moyen Age : Cet article réalise bien le but du *Dictionnaire* (dû à une équipe de Professeurs jésuites) qui est de donner une idée précise des divers systèmes et concepts philosophiques. Une courte *bibliographie*, bien à jour, termine chaque article. — De plus, pour Augustin, on renvoie à bon nombre d'articles qui complètent l'information : signalons : *Geschichtphilosophie*, La doctrine sociale de la Cité de Dieu est bien décrite comme à la fois théologique et philosophique ; — *Gottesbeweise*, La preuve de Dieu augustinienne fondée sur la vérité conserve, note-t-on, une valeur réaliste ; — *Ich :* présente la conscience de soi chez Augustin comme base de sa philosophie ; — *Idee* et *Illumination :* caractérisent nettement la position augustinienne, sans ontologisme ni abstraction ; — *Teilhabe :* Définition de la participation platonitienne reprise par Augustin. On trouve encore la mention d'Augustin à « *Aesthetik, Erkentnistheorie, Glückseligkeit, Psychologie, Unsterblichkeit*, etc. — Enfin, l'excellent « Précis d'histoire de philosophie » qui termine l'ouvrage (p. 399-479) et dont le but est de donner avec la suite des écoles les principales œuvres des auteurs, met en bonne place saint Augustin au centre de la philosophie patristique (n. 84) et marque la série des « augustiniens » du Moyen Age (n. 104-106).

F.-J. T.

68. *A History of Ancient and Medieval Philosophy*, par Frédérick Mayer, American book Company, New-York, s.d. (1950), 24 × 15, 546 p.

Cette « Histoire de la Philosophie ancienne et médiévale » veut avoir son originalité propre, en mettant en valeur mieux que les autres certains aspects, comme l'apport du *scepticisme* à la philosophie (p. 261-286) ou la pensée de Philon (p. 287-309). Une bonne place est aussi réservée à saint Augustin (p. 355-367) comme au plus représentatif des Pères de l'Église d'Occident. A vrai dire, l'exposé de la *philosophie* augustinienne est très inégal et assez superficiel. Certains points sont bien mis en relief par de judicieuses citations ; et, d'abord, l'intuition du moi pensant comme vérité fondamentale du système (p. 358-359). Mais la doctrine sur Dieu, son existence et sa nature, sur l'âme et son immortalité, et sur le monde est présentée trop succinctement, avec, de-ci de-là, des appréciations contestables, comme celle qui voit une allusion à Aristote dans la matière et la forme d'Augustin (où les mêmes mots recouvrent des théories très différentes). — La morale individuelle et sociale a la part du lion (6 pages sur 10) ; mais l'auteur n'a pas su distinguer l'aspect philosophique des doctrines de foi et de théologie. Il expose comme centre de la morale augustinienne les deux théories célèbres de la grâce et de la prédestination avec le rôle indispensable de l'Église et des sacrements. Mais, ajoute-t-il, l'Église catholique n'a pas suivi Augustin et c'est le calvinisme qui a ressuscité les vraies théories augustiniennes (p. 361). Tout cela demanderait de sérieuses

mises au point qui, d'ailleurs, dépassent la compétence du pur philosophe. —L'exposé est plus heureux sur la *Cité de Dieu* bien analysée avec d'intéressantes citations. Et il faut louer la conclusion qui insiste sur la grande influence d'Augustin, au Moyen Age et jusqu'à nos jours; car, peut-on dire, « les existentialistes sont des augustiniens sans la foi (p. 367) ».

F.-J. T.

69. *Une digression philosophique de saint Augustin : La communauté des esprits voyageurs*, par Maxime Chastaing, dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, t. III, 1953, p. 11-20.

Cette série de réflexions semblent vouloir montrer, en analysant le cas de l'objectivité de notre connaissance sensible, que saint Augustin ne fait pas de la philosophie pour elle-même, spéculativement, mais dans un but religieux, pour rappeler des vérités de la foi utiles au salut. Ce sont des « digressions philosophiques ». Il s'agit ici de la théorie appelée « intentionalité de la conscience » affirmant que l'âme, en sa qualité d'esprit, dégagé des limites matérielles, peut se « transporter » hors d'elle-même par sa connaissance ; et quand il s'agit des vérités éternelles, elle trouve ainsi en Dieu un centre où elle se « réunit » dans la vérité avec toutes les intelligences. On pourrait voir dans ces analyses et ces notations augustiniennes une épistémologie, une psychologie, une métaphysique. En réalité, c'est une démarche religieuse qui veut éloigner les obstacles à notre union à Dieu par le Christ-Vérité. — Tel semble être le sens de cette petite étude bourrée de références à saint Augustin, et aussi à divers augustiniens : Hugues de Saint-Victor, Cassiodore, Hincmar, Alcher de Clairvaux, etc. Mais la manière dont l'auteur procède par allusions, suggestions, questions, comparaisons, insinuations... laisse sa pensée, quoique riche, assez obscure.

F.-J. T.

70. *Augustin als Kind und Überwinder seiner Zeit. Ein Vortrag*, par Hans Von Campenhausen, dans *Die Welt als Geschichte*, t. XIII, 1953, p. I-11.

Augustin est un « Enfant » de son temps, parce qu'il en a assimilé la culture. Mais il en est aussi le « Vainqueur », parce que l'action de son génie propre a, d'une certaine façon, modifié la figure de son temps et a déterminé l'avenir par son influence. L'auteur le prouve en examinant trois points qu'il juge essentiels : 1. D'abord, dans la formation et l'éducation, le programme du *De Doctrina christiana* est nouveau, par sa note chrétienne et son insistance sur le contenu de la Bible plus que sur sa forme littéraire. 2. Dans l'ordre politique, la *Cité de Dieu* brise avec les idées courantes sur l'Empire romain éternel et dépositaire de l'autorité suprême sur terre : car l'Église qui représente ici-bas la Cité de Dieu a une autorité spirituelle, mais indépendante et supérieure à celle de l'Empereur. 3. Enfin, sur la question de la valeur personnelle de l'homme, Augustin lutte ardemment contre le libéralisme païen de Julien d'Eclane. Sans nier la liberté de l'homme pécheur, il estime que seule la rédemption du Christ lui permet d'en jouir réellement. — Étude solide, pénétrante, bien que certains jugements laissent paraître les convictions protestantes de l'auteur.

F.-J. T.

71. *Il concetto di filosofia e il problema del corso storico nel « De vera religione » di S. Agostino*, par Alberto Vecchi, dans *Actes du XIe Congrès international de Philosophie*, éd. E. Nauwelærts, Louvain, 1953 ; vol. XIV, p. 282-291.

La philosophie dont nous parle cette communication (en italien), n'est pas du tout la philosophie au sens moderne, définie comme « recherche de la vérité à la lumière de la pure raison ». C'est la *sagesse* qui, non seulement éclaire l'homme sur sa destinée, mais aussi est capable de l'y conduire efficacement. Cette philosophie s'iden-

tifie avec la *vraie religion* et suppose la foi, non pas une foi humaine, mais la foi surnaturelle fondée sur l'autorité divine de l'Église, garantie dans le passé par les miracles de l'Évangile, et dans le présent, par la catholicité de l'Église ; elle ne s'identifie pas cependant avec la foi, elle en est l'épanouissement par la science et l'intelligence. Dans la « philosophie » ainsi comprise, le *cours de l'histoire* a évidemment un rôle essentiel. Le centre en est la réalité historique de Jésus-Christ qui est, par sa doctrine, le point de départ des recherches de la raison, et par ses exemples, le moteur de l'action pour atteindre la sagesse béatifiante.

A. Vecchi montre très bien comment cette conception s'exprime dans le « *De vera Religione* » et en éclaire la signification. Si la philosophie, dit-il, se limitait à l'étude de la nature considérée en soi, elle pourrait être autonome ; mais elle resterait fort incomplète. Si au contraire, comme une vraie sagesse, elle veut conduire l'homme et la société humaine à leur destinée, elle ne le peut sans partir de la Révélation surnaturelle qui seule nous renseigne sur notre vraie destinée. Sans nul doute, tel est bien la position de saint Augustin et A. Vecchi a le mérite de l'exposer clairement en dégageant les thèses du « *De vera Religione* » et d'en montrer la noble grandeur. Mais il ne dit rien des graves problèmes que soulève une telle notion, surtout exposée dans les « *Actes* » d'un Congrès de philosophes modernes. Combien parmi ces derniers n'y verraient qu'une « théologie » ? — S'il n'y avait pas à résoudre tous ces problèmes, il eût été bon, pour éviter les malentendus, de les signaler.

F.-J. T.

72. *La dialectique d'Augustin*, par Georges DE PLINVAL, dans *Recherches et Débats*, N° 8, juillet 1954, p. 219-238.

Précise, complète et pénétrante, cette présentation de la dialectique d'Augustin, le meilleur essai de synthèse en ce genre, analyse, définit et organise les éléments de son attitude philosophique, si riche et complexe, telle qu'elle achève de se fixer durant les quatre ou cinq années qui suivirent sa conversion. En voici les articulations majeures : I, Les dispositions d'Augustin ainsi que les certitudes et les catégories *à priori* de sa méthode. II, Les objets de la connaissance : au-dessus des sciences de la nature, les sciences de l'esprit : Dieu et l'âme dans la mémoire. III, Mode d'accès à la vérité : la science (théorie, transmission, dépassement ; sa garantie : l'illumination). IV, Les caractéristiques dominantes du comportement d'Augustin : la foi, la critique et la dialectique s'entre-soutenant et se relayant vers la conquête de la vérité vierge, pure et vivifiante. V, Les procédés techniques mis en œuvre par sa méthode (logiques et littéraires).

A. D.

73. *Het betoog in Augustinus' contra Academicos III*, 15-xx, 43, par A.-P. MUYS, dans *Wetenschappelijke bijdragen* door leerlingen van Dr H.-Th. VOLLENHOVEN, Franeker T. Wever, Potchefstroom (Hollande), 22 × 15, p. 120-127.

Que vaut la démonstration présentée en ce IIIe livre du *Contra Academicos ?* Augustin n'y est pas neutre : dès le début, il se montre attaché à la vérité ; il le devait, d'ailleurs, puisqu'il était converti à la foi catholique. Mais, selon son principe : « Fides quaerens intellectum », il veut se rendre compte par la raison de son adhésion au vrai. Ce point de départ, estime A.-P. Muys, affaiblit la force des preuves qui, ou bien partent de vérités purement logiques sans contenu réel (les disjonctives), ou bien supposent une définition de la sagesse qui n'est pas celle des sceptiques. En conclusion, Augustin — toujours selon l'article — se repose *sur la foi* (cf. III, c. xx, n. 43) plus que sur la valeur rationnelle de sa preuve : s'il la développe si longuement, c'est qu'il subit alors deux influences opposées, celle du néoplatonisme, et celle de la foi religieuse ; mais c'est la foi qui finalement prévaut. — L'auteur, qui est calviniste, semble avoir quelque peu teinté l'attitude d'Augustin de sa

propre disposition en face du vrai. La preuve augustinienne est beaucoup plus « rationnelle » qu'il ne l'a vue ; et la présence de la foi dans le converti n'enlève rien à la valeur de sa « démonstration », même au point de vue des exigences de la critique moderne.

F.-J. T.

74. *Desde la admision de la verdad necesaria hasta la demostracion de la existencia de Dios*, par Juan Roig Gironella, S. J., dans *Pensiamento*, t. VIII, 1952, p. 31-52.

Il s'agit de la preuve de l'existence de Dieu par les caractères de la vérité. Sans reprendre la question sous tous ses aspects, l'auteur se propose d'examiner méthodiquement, d'abord, comment, pour préparer cette preuve, on peut et doit réfuter les sceptiques ; puis, comment cette réfutation aboutit à des vérités non pas purement formelles ou logiques, mais ayant un contenu réel ; enfin, comment, du point de vue du réalisme modéré, toute vérité, objective en soi, contient un élément de nécessité et d'éternité découvert *à posteriori*, capable de fournir la base d'une preuve valable de l'existence de Dieu. — Pour éclairer ses réflexions, l'auteur présente d'abord quelques défenseurs de l'argument ; et il commence par exposer la preuve augustinienne, brièvement (p. 32-33) mais clairement, avec références aux textes principaux, surtout au *De libero arbitrio*, l. II. Il passe ensuite plus longuement à la doctrine de saint Thomas, de Suarez et de Balmès. Il traite son sujet en se référant spécialement aux positions de l'idéalisme moderne et de l'existentialisme athée dont il poursuit la réfutation. — L'esprit de cette remarquable étude est franchement réaliste ; il rejoint le point de vue de l'argument augustinien, dont la valeur probante est ainsi mieux mise en lumière. Cependant, la technique philosophique mise en œuvre est plus celle de saint Thomas que de saint Augustin.

F.-J. T.

75. *La vie affective de l'âme selon saint Augustin*, par F.-J. Thonnard, dans *L'Année Théologique Augustinienne*, t. XIII, 1953, p. 33-55.

Après l'article sur l'instinct (*Ann. Th. Aug.*, 1952, IV) l'auteur aborde les deux autres domaines de la vie affective selon saint Augustin, les passions et la volonté. Les passions (définition, aspect moral, orientation esthétique, espèces) évoluent entre l'amour et la délectation. L'amour joue un rôle primordial et se retrouve dans tous les mouvements appétitifs de l'âme. L'amour est le fonds de toute la vie affective. La volonté libre rejoint la notion de cause efficiente : toute cause efficiente vraie est volontaire. Régie par la connaissance, la volonté obtient le privilège de la liberté, qui n'est qu'un aspect de sa nature même. La volonté créée est conditionnée, affermie, perfectionnée par la Souveraine Volonté de Dieu en sa prescience et en ses dispositions de Providence. A l'explication métaphysique, Augustin ajoute une explication psychologique du fonctionnement de l'activité libre par la loi de la délectation victorieuse, explication qui s'étend également au fonctionnement des passions. — Synthétique et existentielle, cette analyse débouche inévitablement dans le champ de la morale et de la morale chrétienne, en dehors de laquelle saint Augustin jamais n'envisage la personne humaine.

A. D.

76. *Augustine to Galileo*, The History of Science A.D. 400-1650 by A.C. Crombie, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1953, 22 × 15, xv-436 p.

Ce volume a été d'abord publié en 1952 à Londres, Falcon Press. Quoi qu'en dise le titre, le livre n'étudie pas la survie proprement dite des idées de saint Augustin jusqu'à Galilée, ce qui aurait été une gageure pour une « Histoire de la Science ». Aussi n'y trouve-t-on que peu d'allusions précises à saint Augustin (voir Index,

p. 425). Mais saint Augustin a été choisi par l'auteur comme le point de départ chronologique de son histoire, parce qu'il synthétise le rationalisme grec, préoccupé du monde intelligible, qui soustend le monde sensible, plus que de la science naturelle et le christianisme qui voit volontiers dans la nature sensible un « sacremental » ou un symbole de vérités spirituelles. Cette synthèse augustinienne est à la base de la Science jusqu'à l'introduction de la science gréco-arabe aux XIIe-XIIIe siècles. Certaines idées augustiniennes ont joué et continuent à jouer un grand rôle : telles sa doctrine de la connaissance, sa doctrine de l'origine et de l'évolution des choses, *rationes seminales*, son opinion sur l'origine de l'âme. Sur ce dernier point l'auteur ne rend pas compte des hésitations d'Augustin quand il affirme que d'après Augustin (et Averroès) l'âme est engendrée en même temps que le corps, mais ne se manifeste que dans le premier mouvement du fœtus (p. 129). Il est vrai qu'il trouve cette affirmation chez le Dante !

A. DE V.

77. *Augustine on the Creation of the World*, par William A. CHRISTIAN, dans *The Harvard theological Review*, t. XLVI, 1953, p. 1-25.

Saint Augustin, en acceptant l'autorité de la Bible, n'a pas renoncé à penser ; mais la vérité révélée lui a ouvert de nouveaux horizons, et a été un stimulant même pour ses recherches philosophiques. L'auteur de cet excellent article le prouve par l'exemple de la grande vérité affirmée dès le début de la *Genèse :* « *In principio creavit Deus caelum et terram* ». Chaque mot de cette Révélation est à l'origine d'importantes théories où saint Augustin réfute le Manichéisme, s'assimilie Plotin en le corrigeant, et construit son propre système. — *In principio :* Ce « Principe », c'est le Verbe éternel, créant tout par ses Idées ; d'où les remarquables spéculations des *Confessions* et du *De civitate Dei* sur le temps, ses rapports avec l'éternité, sur l'évolution du monde, l'exclusion des cycles éternels chers aux Stoïciens, le sens de l'histoire humaine. — *Caelum et terram :* Dieu les a faits d'un seul coup : « creavit omnia simul » : d'où la théorie originale des *raisons séminales*, appliquées même à l'homme. — *Creavit :* Dieu n'agit pas comme un ouvrier, il *crée de rien*, ce qu'il faut concevoir sans fausse imagination. D'où la théorie de la *matière informe*, source de changement en toute créature, mais qui est elle-même créée par Dieu, ou mieux « concréée » avec la forme, quand débute le monde. Et puisque, de Dieu infiniment bon ne peut venir que le bien, tout dans l'univers, depuis la matière informe jusqu'à l'esprit pur le plus parfait, tout est bon à son rang, comme dit encore la *Genèse :* « Vidit Deus, et erant valde bona ». — Et l'auteur conclut avec raison : « Ce nouveau point de vue de la création fut, pour Augustin, en un sens, le terme de sa recherche ; mais en un autre sens bien plus important, ce fut un nouveau commencement ».

F.-J. T.

78. *Les raisons séminales selon saint Augustin*, par F.-J. THONNARD, A.-A., dans, *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, Bruxelles 20-26 août 1953, Vol. XII, (Histoire de la Philosophie : Méthodologie, Antiquité et Moyen-Age) p. 146-152.

Cette communication expose d'abord la nature des raisons séminales comme intermédiaire entre les formes achevées et la matière pure (Formes et raisons séminales). Ce sont des principes cachés, doués de puissance active, générateurs d'ordre et d'harmonieuse évolution, capables de s'exprimer dans la hiérarchie des formes achevées ; elles s'expliquent dans la perspective platonicienne de la participation aux Idées divines. — Des quatre rôles que leur assigne saint Augustin, exégétique, apologétique, philosophique et scientifique, l'auteur traite des deux derniers. Leur principal *rôle philosophique* est d'harmoniser la réalisation évolutive et parfois

inattendue des œuvres de Dieu dans le temps avec l'immuable perfection de l'acte créateur-conservateur, en sorte qu'au cours des siècles Dieu ne fasse jamais rien de contraire à l'ordre des causes qu'il a instituées. — Leur *rôle scientifique* pour Augustin se bornait à l'explication de certains faits de génération spontanée. Plus qu'avec le darwinisme, c'est avec le bergsonisme que la comparaison est possible. « L'étonnante souplesse et plasticité des raisons séminales »... qui sont avant tout une loi de développement ordonné en dépendance des Idées créatrices en font une théorie plus ouverte que d'autres à l'hypothèse évolutionniste. A. D.

79. *De Ontwikkeling van het menselijk kennen volgens de H. Augustinus*, par G. Verbeke, dans *Tijdschrift voor philosophie*, t. XV, 1953, p. 195-222.

Théoriquement, le développement de la connaissance humaine peut s'expliquer, soit par une addition de nouvelles vérités puisées dans l'expérience, soit par la découverte progressive d'une science préexistente, mais oubliée ; soit par diverses conceptions intermédiaires. — Saint Augustin, après avoir adopté la réminiscence platonicienne, l'a ensuite corrigée par sa propre solution (théorie de l'*Illumination*), dont l'importance tient à ce qu'elle accorde aux *données sensibles*, non plus un simple rôle d'excitant, comme Platon, mais une réelle participation à la constitution et aux progrès de nos connaissances. Ce rôle d'ailleurs reste pleinement subordonné à l'intelligence spirituelle qui doit juger la valeur du témoignage sensible pour l'intégrer dans la « science », et qui, seule, est capable d'erreur, si elle remplit mal son rôle. En conclusion, on voit que la position de saint Thomas dans son *De Veritate* est, pour l'essentiel, d'accord avec celle de saint Augustin, tout en renforçant l'influence de l'expérience sensible. — Étude solide, fondée sur les textes, gardant bien aux deux doctrines leur caractère propre. Il faudrait ajouter que saint Augustin, plus complexe et plus synthétique, introduit dans le problème des considérations *morales* dont s'abstient toujours la méthode plus analytique de saint Thomas.

F.-J. T.

80. *Une hésitation de saint Augustin sur la distinction de l'intelligence et de l'intelligible et sa source plotinienne*, par Jean Pépin, dans *Actes du XI*e *Congrès International de philosophie*, vol. XII, Nauwelaerts, Louvain, 1953, p. 137-145.

Le texte examiné, tiré du *De Genesi ad litt.*, l. XII, X, 21, fait allusion à la doctrine où Plotin conçoit le « Noûs » comme lieu des intelligibles, de sorte que tout sujet intellectuel (esprit pensant) est en même temps objet intelligible (idée) et tout « *intelligibile* » (objet pensé ou idée) est en même temps un « *intellectuale* » (sujet pensant). Augustin hésite sur un point : existe-t-il, oui ou non, des objets intelligibles qui ne pensent pas ? Mais comme il parle d'esprit (mens) — laissant de côté ce doute, *sequestrata illa difficillima quæstione* — il admet pratiquement l'identité entre *intelligibile* et *intellectuale*. Dans cette question, qui appartient au thème fondamental du spiritualisme platonicien où l'âme pensante tire la vérité de soi-même et non des sens, saint Augustin est tributaire des *Ennéades* : c'est ce que J. Pépin montre très bien par la méthode des parallèles textuels. Mais il suggère, de l'hésitation relevée, une explication d'ordre plutôt philologique, comme si Augustin avait emprunté en bloc à Plotin une théorie intuitive de l'intelligence, sans se rendre compte qu'elle entraînait une conséquence dangereuse pour la cohésion de son propre système : à savoir l'identité de l'intelligence et de l'intelligible. — Il y aurait cependant une explication plus vraisemblable : c'est que saint Augustin s'est assimilé le spiritualisme plotinien en le transformant par une réflexion lucide, distinguant le cas du « Verbe » divin, où l'identité se réalise pleinement (entre *intelligibile* et *intellectuale*) et celui des intelligences créées qui n'ont la vérité que par participation (théorie de l'Illumination). F.-J. T.

81. *Memoria e ricordo in Platone e S. Agostino*, par Giuseppe Rovella, dans *Sophia*, t. XXI, 1953, p. 107-111.

Dans la première partie de cette note, l'auteur s'efforce de montrer dans le mythe de la réminiscence de Platon, l'expression du désir de l'immortalité qui travaillait l'âme grecque, et qu'il retrouve, non seulement dans les « mystères » païens, mais aussi chez les sophistes, spécialement Protagoras qui, dit-il, déclarait « l'âme mesure de toutes choses » afin de la soustraire aux changements et au relativisme universel. — Dans la seconde partie (p. 110-111) il montre comment saint Augustin adopte la position de Platon et continue le mouvement d'idées d'ordre religieux et mystique qu'il représente, mais avec les changements requis par le christianisme. Le principe de la « réminiscence » n'est plus, chez lui, un monde idéal extérieur, comme en Platon ; c'est la présence de Dieu à l'intérieur de l'âme, où il est objet de mémoire quand il est cherché par l'élan de la volonté excitée et soutenue par la grâce. L'âme, au lieu d'aller vers la science, monte plus haut, jusqu'à Dieu, jusqu'à la vérité qui est dans le Verbe. — Cet article caractérise assez bien la position originale de saint Augustin. Cependant, la pensée de l'auteur n'est pas toujours très claire, en particulier lorsqu'il parle de « l'origine divine » de nos âmes ; et de la force qui en elles « brûle les étapes pour atteindre Dieu ». Le sujet aurait demandé une étude plus approfondie et plus nuancée.

F.-J. T.

82. *Pensées inédites* de Léon Chestov, dans *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses*, t. XXXIII, 1953, p. 181-201.

Série de *pensées* sur divers sujets, sans liens visibles entre elles. Quelques-unes sont fort courtes, sur l'*Etre*, les *Limites* humaines, l'*idée de chaos*, les *Intérêts*, etc. — D'autres sont un peu plus longues ; *Dostoïevsky et saint Augustin* (3 pages) ; *Liberum arbitrium indifferentiae* (5 pages) ; « *Sola fide* » (8 pages). En ces trois derniers textes, L. Chestov montre sa haute estime pour saint Augustin, mais aussi les déficiences de son information. — Dans son parallèle avec Dostoïevsky, il affirme (sans aucune référence précise d'ailleurs) que saint Augustin ne professait à l'égard du stoïcisme « que haine et irritation » (p. 186), comme l'écrivain russe contre les libéraux, parce que, explique Chestov, stoïciens et libéraux se caractérisent par le culte de la vertu pour la vertu, ce que ne pouvaient admettre ni Augustin ni Dostoïevsky ; et ceux-ci, à court d'arguments, devaient bien en venir aux anathèmes et aux injures... — La pensée sur la *Liberté* manifeste le même à peu près sur la doctrine augustinienne. Tandis que Pélage faisait confiance au libre arbitre pour sauver l'homme, Augustin invoquait la grâce et sacrifiait notre liberté (p. 182). — Ailleurs, à propos du péché originel, Chestov estime que saint Augustin, comme beaucoup de théologiens, se trompe sur le sens du récit biblique, en expliquant « que l'homme est devenu mortel parce qu'il a désobéit à Dieu » et non parce qu'il a goûté du fruit de l'arbre de la science (p. 198). — Ces pages valent, moins par leur augustinisme assez contestable, que comme témoignage de la philosophie personnelle de Chestov, chez qui domine la défiance pour la raison, sinon le scepticisme, quand il donne à la philosophie le rôle « de poser désormais de plus en plus clairement devant la conscience les grands problèmes humains, mais non celui de les résoudre ».

F.-J. T.

83. *Een philosophie van de Tijd*, par M. de Tollenaere, S. J., Ed. universitaire Nauwelaerts, Louvain, 1952, 25 × 16, xxii-218 p.

Pour déterminer « la doctrine du thomisme actuel sur la structure du temps » (sous-titre de l'ouvrage), l'auteur fait une étude attentive des *sources*. Dans sa Ire Partie : « Le temps comme grandeur », il analyse seulement Aristote et saint

Thomas ; mais dans sa deuxième partie : « Le temps vécu dans l'instant », il s'arrête aussi à saint Augustin (p. 153-158) : il résume clairement les réflexions du XIe Livre des *Confessions*, et il montre que les conclusions d'Augustin rejoignent celles d'Aristote et de saint Thomas, ce que bon nombre de scolastiques modernes n'ont pas suffisamment remarqué.

F.-J. T.

84. *De tijd bij Augustinus en Husserl*, par Dr C.-A. Van'Peursen, J. B. Wolters, Groningen, 1953, 23 × 15, 20 p. (Discours d'Ouverture à l'Université royale de Groningen (Hollande) le 17 octobre 1953.)

Chez Husserl comme chez Augustin, le problème du temps est posé d'un point de vue, non pas physique, mais psychologique. L'accent est mis, non plus sur la fatalité du déroulement temporel, mais sur le rôle de notre liberté : d'où l'obligation de faire appel à l'expérience psychologique pour découvrir la nature du temps, et l'impossibilité de la déduire *à priori*, comme le fait Hegel. De plus, le temps, dans la conscience humaine, révèle un élément qui le dépasse, une aspiration vers l'absolu et l'éternel. Augustin et Husserl sont d'accord sur tous ces points ; mais, devant l'élément transcendant, Augustin propose une attitude franchement religieuse, il nous apprend à surmonter le temps par l'obtention de la vie éternelle du ciel ; tandis que Husserl plus rationaliste, se tient davantage sur le plan humain et hésite à monter jusqu'à Dieu : pour lui, l'idéal où tend l'homme dans le temps serait plutôt l'épanouissement plénier de l'homme dans le monde. — Parallèle suggestif, qui montre la modernité de saint Augustin.

F.-J. T.

85. *Il Problema della Storia*, par Umberto A. Padovani, dans *Atti dell'VIII Convegno di studi filosofici cristiani* (Introduzione). Morcelliana, Brescia, 1953, 17 × 24,5, p. 19-22.

Vue générale sur la formation de l'histoire comme science, à partir de la conception antique, jusqu'à la conception moderne, grâce à la conception chrétienne, génératrice de ce développement, et qui s'est exprimée en deux chefs-d'œuvre, sur le plan de l'histoire, l'un spécifique, *La Cité de Dieu*, l'autre général, la *Somme théologique*.

A. D.

86. *Augustinus over den Staat*. Gedachten van Augustinus, verzameld, vertaald en ingeleid, par A. Sizoo, éd. J.-H. Kok, Kampen (Hollande), 1947, 21 × 14, 115 p.

Cet ouvrage reproduit une série d'extraits des œuvres de saint Augustin avec leur traduction néerlandaise en regard (p. 24-111), tirés principalement de la *Cité de Dieu* (l. II-V et XV-XIX) ; mais aussi d'autres ouvrages (*Confess.*, *De doctrina christiana*, *De libero arbitrio*, *Enar. in Psalm.*, *Serm.*, *Epist.*, etc.), de façon à présenter une doctrine complète sur l'État. L'Introduction (p. 9-29) en donne un exposé suivi en six points : Notion des deux Cités ; nature de l'État ; le gouvernement ; la loi ; l'Église et l'État ; la paix et la guerre ; cet exposé renvoie aux extraits, numérotés et disposés dans le même ordre, en 6 paragraphes. Le lecteur peut ainsi s'initier aux doctrines si riches d'Augustin en cette matière, en prenant contact avec les textes eux-mêmes, judicieusement choisis. — Pourtant, ce n'est qu'une *initiation*, où la synthèse présentée par l'Introduction soulève bien des problèmes qu'il faudrait approfondir. S'il s'agit, par exemple, de la nature de l'État, l'auteur signale bien que saint Augustin a donné deux définitions, l'une fondée sur la *justice*, l'autre sur l'*amour ;* mais il n'accorde pas toute l'importance qu'il faudrait à la seconde : il ne la mentionne plus en son résumé final (p. 20-21) et pourtant elle est la plus essentielle dans la pensée augustinienne. (Cf. E. Gilson,

Métamorphose de la Cité de Dieu, p. 43-47). — De même le paragraphe consacré à l'Église et l'État, suggère bien des précisions désirables, sur le *but* des deux Cités et sur la notion de l'*Etat chrétien.* — Mais comme *initiatión*, ce recueil de textes est excellent.

F.-J. T.

VI. — DOCTRINES THÉOLOGIQUES

87. *Le docteur chrétien selon saint Augustin*, par Jean-Fr. Bonnefoy, O. F. M., dans *Revista Española de Teologia*, t. XIII, 1953, p. 25-54.

A saint Bonaventure revient le mérite d'avoir le premier distingué Révélation *(credibile ut credibile)* et Théologie *(credibile ut intelligibile)*. Il en a puisé l'inspiration dans saint Augustin, des écrits duquel on peut dégager « une conception augustinienne de la théologie », soit la méthodologie qui a présidé à l'élaboration de sa théologie. C'est ce que l'auteur expose en organisant les thèmes suivants : Écriture et Tradition comme sources de la foi, Autorité et Raison comme sources de la certitude, Foi et Raison soit Théologie positive et Théologie spéculative, Théologie-science et Théologie-sagesse, dualité et unité de « Sagesse-science » dans la dialectique d'Augustin. — Un paragraphe (p. 49) prend à partie « la théologie comme science du virtuellement révélé », en quoi s'est fourvoyée la spéculation théologique pendant des siècles. L'auteur en signale les attaches historiques à ce fait qu'Augustin intégra dans sa méthodologie l'usage ancien de commenter le Symbole par l'Écriture.

A. D.

88. *Ante el centenario de San Agustin. — Inteligencia, Fe, Caridad*, par P. Félix Garcia, O. S. A., dans *La Ciudad de Dios*, t. CLXV, 1953, p. 229-251.

Pour montrer l'opportunité d'une étude approfondie et renouvelée de saint Augustin — à l'occasion du centenaire de sa naissance — le P. Garcia met en relief le caractère essentiel de cette doctrine : elle part de la foi pour aller vers l'intelligence : *Crede ut intelligas ;* la connaissance parfaite des vérités sur Dieu et l'homme en tout domaine suppose une foi pleinement vécue : *Intellectus, merces est fidei.* Or pour cela, il faut recourir à la charité : c'est l'amour de la vérité qui doit soutenir l'élan des recherches et obtenir la lumière de la grâce ; c'est l'amour de Dieu qui est à la fois le principe et le terme de tout notre effort. La doctrine augustinienne ne reste jamais purement théorique : elle transforme l'âme et conduit à la sainteté ; et le chemin vers cette charité efficace, c'est l'humilité. C'est pourquoi la doctrine augustinienne est si actuelle : Elle est le remède à l'orgueil des athées qui refusent « de céder à la tentation de Dieu », comme dit l'un d'eux (p. 247) ; elle est le tonique dont a besoin la pensée moderne pour atteindre la vérité qui est Dieu. — Cet article signale bien les problèmes fondamentaux de l'augustinisme. Sans les étudier à fond, il les éclaire par des citations choisies dans l'œuvre du saint Docteur ou d'autres penseurs, Jolivet, Sciacca, Windelband, Cayré, Muñoz Alonzo, etc. Pour ces citations, on aurait aimé avoir des références précises qui ne sont presque jamais données : le développement, plein de cœur et d'éloquence, aurait gagné en solidité.

F.-J. T.

89. *Augustinus over het Credo. Het Enchiridion en andere geschriften over het apostolisch Symbool*, trad. et introduc. par A. Sizoo et Dr G.-C. Berkouwer, éd. J.-H. Kok, Kampen (Hollande), s.d. 21 × 17, 225 p.

Nous avons ici la traduction néerlandaise (sans le latin) de textes choisis de

saint Augustin sur la foi, dont le principal est l'*Enchiridion* (p. 56-147) donné tout entier avec la numérotation de Migne, mais sans aucun sous-titre capable d'éclairer la suite des idées. Vient ensuite le sermon *De fide et symbolo* prêché en 393 au Concile d'Hippone par Augustin encore simple prêtre ; enfin, 5 sermons de l'Évêque, le premier aux néophytes, leur expliquant le *Credo ;* les quatre autres (serm. 212-215) aux catéchumènes « In redditione Symboli ». L'intention des éditeurs (protestants) est d'apporter le témoignage d'un des plus grands parmi les Pères sur l'exacte interprétation à donner à la foi des Apôtres qui nous est transmise par le *Credo.*

Une importante Introduction due au Dr Berkouwer (p. 10-55) examine le sens et la valeur, pour l'histoire des dogmes, de ce témoignage augustinien, contenu dans la synthèse de l'*Enchiridion.* Il développe trois points : *a*) Les réflexions théologiques de saint Augustin marquent un premier progrès dans la formulation du donné révélé ; et elles ne favorisent pas la méthode de certains protestants modernes qui voudraient, en gardant les formules du *Credo*, leur donner une « signification nouvelle » qui élimine, en fait, tous les dogmes jugés en opposition avec la science moderne (création, incarnation, péché originel, par exemple). Pour Augustin, les formules du *Credo* ont un sens précis dont la Révélation garantit l'immuable vérité. *b*) Ce témoignage augustinien est-il en faveur de la foi de l'Église romaine, comme le prétendent les théologiens catholiques proclamant Augustin « Docteur de la grâce » ? L'auteur le conteste, en se référant aux attitudes de l'Église à l'égard des jansénistes et aux appréciations de théologiens contemporains (il cite en particulier la Revue catholique néerlandaise *Studia catholica* de 1930) où sont répudiés, à son avis, certains points importants de l'augustinisme authentique. Cette partie de l'Introd., met bien en lumière la différence d'attitude des catholiques et des protestants à l'égard de saint Augustin : Les premiers insistent sur l'autorité infaillible de l'Église, règle vivante de la foi (reconnue d'ailleurs par Augustin lui-même) ; et ils seraient prêts pour lui rester fidèles à sacrifier toute opinion divergente, fût-elle augustinienne. Les seconds voient d'abord en Augustin le Défenseur du Dogme de la prédestination et de la grâce, au sens absolu qu'ils estiment conforme à l'Écriture et qui est, selon eux, méconnu par les adoucissements apportés par l'Église de Rome depuis le Concile de Trente. Sur ce point délicat, plusieurs remarques seraient à faire ; notons seulement que, s'il y a des théologiens catholiques anti-augustiniens, ils ne sont pas toute l'Église ; et que, pour tous les points de dogme authentiquement enseignés par l'Écriture et par saint Augustin, l'Église catholique, autant que les protestants, les fait toujours siens ; en sorte que l'*Enchiridion* bien compris pourrait peut-être fournir un premier terrain d'entente ; *c*) Dans la troisième partie de l'Introd. l'auteur relève quelques points intéressant davantage les protestants, spécialement la grande place qu'y tient l'autorité de l'Écriture ; et le témoignage sur le purgatoire (*Ench.*, n. 69). Lui-même n'hésite pas à abandonner Augustin en quelques opinions et exégèses de détail, s'il les juge opposées au sens obvie de l'Écriture. Augustin, conclut-il, doit nous apprendre à mieux comprendre le message du Verbe de Dieu, seule source de vérité et de vie.

F.-J. T.

90. *Die Herkunft des augustinischen Frui Deo*, par Rodolf LORENZ, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. LXIV, 1952-53, p. 35-60.

Rudolf Lorenz s'est déjà occupé du *frui Deo* de saint Augustin, voir *Bulletin augustinien* 1951, nº 249. Ici il cherche à établir l'origine littéraire de l'expression et en même temps à serrer de plus près sa signification. Il croit à juste titre « qu'une étude de l'histoire de *frui deo* et d'*ἀπόλαυσις Θεοῦ* ne peut se faire à partir du contenu conceptuel de l'expression ; elle doit rechercher l'emploi du terme et établir au fur et à mesure son contenu (p. 59) ». La conclusion de l'auteur est celle-ci : Il n'y a aucun indice que la tradition chrétienne ait attiré l'attention d'Augustin sur

frui Deo, ni par Ambroise, ni par le monachisme oriental, davantage orienté vers un ascétisme héroïque que vers une piété mystique, p. ex. *Vita Antonii.* Mais la Tradition chrétienne lui a procuré un riche matériel pour étoffer le concept de *frui Deo.* Par conséquent la préhistoire de *frui Deo* se présente autrement que celle du concept connexe *κατατρυφαν τοῦ κυρίου* et de *sobria ebrietas.* Ce n'est pas la confluence de concepts platoniques et bibliques chez Philon d'Alexandrie et transmis par l'origénisme, qui explique la génèse de *frui Deo*, mais la doctrine du moyen platonisme sur la valeur des biens et sur la destinée de la vie : *ὁμοίωσις Θεῷ.* Comme *frui-uti*, Augustin emprunte *frui deo* à l'œuvre philosophique de M. T. Varro dont l'influence pénètre ainsi jusque dans la moëlle de la théologie augustinienne.

A. de V.

91. *Théologie, sagesse et contemplation*, dans le *De Trinitate*, par F. Cayré, dans *L'Année Théologie Augustinienne*, t. XIII, 1953, p. 336-339.

I. Le *De Trinitate* est un traité de théologie, incontestablement, dans sa Ire partie. La IIe partie pose un problème, montrant la complexité et la souplesse de la méthode augustinienne. II. L'aspect mystique du traité est non moins incontestable. Le mysticisme du *De Trinitate* se rattache à la notion de sagesse en tant qu'image principale de la Trinité et synthèse de toutes les autres images. III. L'auteur précise les caractéristiques de ce mysticisme.

A. D.

92. *Le mysticisme de la sagesse dans les Confessions et le De Trinitate de saint Augustin*, par F. Cayré, dans *L'Année Théologique Augustinienne*, t. XIII, 1953, p. 347-363.

Les Confessions nous apprennent quelles sont, d'après Augustin, les formes supérieures de la sagesse, c'est-à-dire les caractères et les degrés de la vie mystique, ainsi que ses activités propres. Le livre XIII des Confessions, qu'il faut lire en ambiance mystique et non exégétique, décrit l'action du Saint-Esprit dans l'âme et trace le portrait du vrai spirituel. — Le *De Trinitate* apporte les dernières précisions sur la vie mystique selon saint Augustin : elle est participation, grâce à la sagesse surnaturelle, à la vie trinitaire même de Dieu.

A. D.

93. *Les images de la Trinité*, par F. Cayré, dans *l'Année Théologique Augustinienne*, t. XIII, 1953, p. 363-365.

L'auteur découvre dans l'ensemble de l'œuvre de saint Augustin une vingtaine d'images de la Trinité, signalées et plus ou moins élaborées. Elles peuvent se répartir en quatre groupes : I. avant le *De Trinitate ;* II. à l'intérieur du *De Trinitate* Ire partie ; III. dans la IIe partie du *De Trinitate*, étape décisive et technique où s'élaborent les huit grandes images psychologiques dans leur hiérarchie progressive ; III. dans le *De Civitate Dei.* — C'est un thème que saint Augustin n'a jamais délaissé.

A. D.

94. *The Omnipresence of God in Selected Writings between* 1220-1270, A. Dissertation by Adrian Fuerst, O.S.B., The Catholic University of America Press, Washington 1951, 24 × 14, VIII-260 p.

En guise d'introduction l'auteur consacre le premier chapitre à l'enseignement de l'Omniprésence de Dieu chez les Pères (1-20) ; saint Augustin s'est toujours intéressé à ce problème, ses solutions varient avec son évolution spirituelle. Au cours de sa dissertation l'auteur fait de nombreux appels à la doctrine de saint Augustin comme terme de comparaison : il néglige cependant le problème de la dépendance littéraire.

A. de V.

95. *Le Christ dans les Confessions*, par F. Cayré, dans *L'Année Théologique Augustinienne*, t. XIII, 1953, p. 232-259.

Et d'abord le Dieu des Confessions est bien le Dieu de la Bible, personnel et vivant, intérieur et transcendant. La spiritualité et la vérité sont les deux attributs divins qui frappent le plus vivement l'âme d'Augustin. — Le Christ a sa place en chacune des parties essentielles du traité. Dans les dix premiers livres, il est surtout l'indispensable Médiateur qu'Augustin rejoint comme Lumière et Vie, comme Médecin et Sauveur. — Dans la seconde partie des Confessions (à partir du livre XI) l'ouvrage est tout pénétré d'une présence supérieure de l'Homme-Dieu, celle du Verbe Éternel et Créateur, principe d'unité et Lumière des esprits, mais aussi grand et unique Sanctificateur par l'envoi de l'Esprit.

A. D.

96. *Les origines de la controverse semi-pélagienne*, par J. Chéné, dans *L'Année Théologique Augustinienne*, t. XIII, 1953, p. 56-111.

L'article est une introduction aux deux derniers écrits de saint Augustin, le *De predestinatione sanctorum* et le *De dono perseverantiæ*, qui nous livrent ses ultimes pensées sur le mystère du salut. Il rappelle les causes doctrinales du conflit : les points litigieux ou difficiles laissés en suspens dans la théologie de la grâce élaborée au cours de la controverse pélagienne : nécessité de la grâce pour le commencement du salut, sa dispensation limitée, la question de la grâce souveraine, la prédestination gratuite... Puis il aborde les faits de résistance provenant des centres monastiques : l'épisode des moines d'Adrumète (les traités de la grâce et du libre arbitre et de la correction et de la grâce) ; l'opposition dans le midi de la Gaule, à Marseille, aux îles d'Hyères et à Lérins. Mise au point historique et doctrinale. L'attitude d'Augustin durant cette querelle : déférence délicate envers les personnes, intransigeance totale quant à la doctrine, est assez différente de celle qu'il avait eue en face des pélagiens.

A. D.

97. *La liberté des enfants de Dieu selon saint Augustin*, par P. Lenicque, dans *L'Année Théologique Augustinienne*, t. XIII, 1953, p. 110-144.

La liberté chrétienne est une liberté adulte, de tous points parfaite. L'action chrétienne est animée par l'amour et sa délectation. C'est une loi gravée au plus profond de l'homme intérieur, par l'Esprit auteur et guide de la liberté. D'où « le problème n'est pas la liberté de choix, mais celui de la liberté de spontanéité qui en est le fondement dernier ». — L'article, dernier chapitre d'un ouvrage à paraître, étudie : I. l'esclavage sous la Loi ; II. le temps de la liberté inauguré par le Christ (Le Libérateur, les effets de la grâce de filiation, l'obéissance aux lois, le combat chrétien, la délectation dominante...) d'après l'Épître aux Galates et les commentaires qu'en a laissés saint Augustin : *In Galat.*, *De spiritu et littera*, et en s'aidant aussi subsidiairement des exégèses parallèles de saint Thomas et du P. Lagrange.

A. D.

98. *Zur Gnadenlehre bei Augustin und bei Luther*, par Walther von Lœwenich, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. XLIV, 1953, p. 52-63.

Après avoir rapidement rappelé, à la suite d'Adolf Hamel *Der junge Luther und Augustin* 2 vol. Gütersloh 1934-35, l'influence que saint Augustin a exercée sur le jeune Luther, l'auteur confronte, d'une manière plutôt spéculative, la doctrine sur la grâce et le libre arbitre de l'un et de l'autre. Il constate des accords fondamentaux dus sans doute à une source commune : saint Paul. Il constate des désaccords, surtout sur le point précis de la justification, qui pour Augustin n'est pas seulement pardon de péchés mais transformation de vie vers une perfection inté-

rieure, pour Luther, au contraire, une imputation extérieure de la justice du Christ. Luther lui-même semble avoir été très conscient de ce désaccord : « Principio Augustinum vorabam, mais lorsque Paul m'ouvrit la porte et que je compris ce qu'était justificatio fidei, c'en était fini de lui » (*Ti* I, 140, 5). Cependant, l'auteur se demande si l'on n'a pas trop systématisé la théologie de Luther, soulignant à plaisir son opposition à saint Augustin et négligeant ses aspects psychologiques. « S'agit-il vraiment d'oppositions ou bien faut-il attribuer les désaccords à la formulation inédéquate des concepts théologiques de part et d'autre ? » (53). Et alors « les deux confessions séparées (catholicisme et luthéranisme) ne pourraient-elles pas s'unir en Augustin antipélagien» (53).

A. DE V.

99 *Maria santissima nel pensiero di S. Agostino*, par Mgr MICHELE PELLEGRINO, Conference mariane tenute nell'Aula Magna dell'Angelicum. Centro internazionale di comparazione e di sintesi, Roma, s. d. , 24 p.

C'est en commentant la Bible que saint Augustin a dégagé les thèses de sa mariologie, soit en vue de la cathéchèse, soit pour les besoins de la polémique.

Dans une matière à la fois très riche et très dispersée, l'auteur se contente de signaler les points vitaux d'une pensée d'aileurs très cohérente ; et d'abord sa singulière prédestination. De sa vie terrestre, Augustin ne s'est exprimé que sur quelques points : ses rapports evec saint Joseph, avec Elisabeth à la Visitation, avec saint Jean au Calvaire. — Sur le rôle de Marie dans l'histoire du salut la contribution d'Augustin est des plus remarquables. Son assertion capitale est celle de la double maternité de Marie : humaine absolument authentique (contre le docétisme manichéen), et divine conformément à la tradition. La fermeté de sa pensée, jointe à l'approfondissement doctrinal, est d'autant plus étonnante que son témoignage précède les déclarations du Concile d'Ephèse.

La signfication de la maternité de Marie dans l'économie du Mystère chrétien est reconsidérée dans son essentielle connexion avec le mystère de l'Incarnation ré demptrice. — C'est ensuite le dogne de la Virginité féconde que défend, expose et analyse Augustin, comme l'une des grandes merveilles de la grâce. — En conséquence, Marie est pour l'humanité l'étoile de sa nuit. Sa coopération à la rédemption fait d'elle la Mère des chrétiens. Le chapitre des rapports de Marie avec l'Eglise est l'un des plus riches et des plus suggestifs de la position générale d'Augustin. L'ineffable sainteté de Marie et sa plénitude de grâce, le modèle qu'Elle offre aux vierges et aux époux, sont abondamment exposés et célébrés. Sur le problème de la préservation « même du péché originel », l'auteur semble se ranger à l'opinion du P. Casamassa : les assertions absolues des œuvres antipélagiennes n'empêcheraient pas Augustin de rester un témoin d'une tradition affirmant la parfaite préservation, indépendamment de tout raisonnement théologique, directement en raison des rapports singuliers existant entre Marie et Jésus.

A. D.

100. *Die Primatworte Mt.* 16, 18-19 *in der altkirchlichen Exegese*, par Joseph LUDWIG, coll. Neutestamentliche Abhandlungen, 19 Band, 4 Heft), Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1952, 14 × 16, VIII-112 p.

L'auteur qui présenta cette étude comme thèse de doctorat à la Faculté catholique de théologie à Würzburg en 1946, mourut en 1949. Il n'a pu mettre la dernière main à son travail, d'où certains défauts inévitables, comme inégalités dans la rédaction et surtout lacunes bibliographiques : les auteurs cités sont presque tous de langue allemande. L'étude reste cependant un intéressant apport à l'histoire de l'évolution de l'exégèse de Mat. XVI, 18,19 qui constitue un important détail du grand problème de la Primauté de Pierre. Le mérite spécial de l'auteur est de donner une idée objectivement fidèle de l'opinion de chaque exégète, sans se laisser influencer

par quelque intérêt apologétique, ni par le résultat final de cette évolution, consigné dans les définitions du Concile du Vatican. Partant de l'Evangile, il passe en revue les principaux auteurs de l'Orient, jusqu'à la mort de saint Jean Chrysostome (407) et de l'Occident chrétien jusqu'à la mort de saint Léon Ier (461), pour conclure que le Dogme de la Primauté romaine atteint son point culminant, non en 1870, mais déjà vers 450. Un épilogue poursuit rapidement la même recherche jusqu'à la mort de saint Grégoire Ier (604) et de saint Jean Damascène (749). L'exégène de saint Augustin de ce verset évangélique est analysée de la page 73 à 84. L'auteur aboutit à ces conclusions : Augustin reconnaît une primauté romaine ; cette reconnaissance s'appuie spécialement sur Mat. XVI, 18, 19 ; cependant son exégèse ne suit pas en tout la ligne d'évolution tracée par Optat de Milève. Cela à cause de sa conception fortement « pneumatique » de l'Eglise, qui elle-même doit son origine à sa théorie de la connaissance, qui n'aurait été, dans la deuxième moitié de sa vie, qu'un néoplatonisme chrétien (p. 75). Cette dernière explication ne nous semble pas suffisante : sa doctrine mystique de l'Eglise (l'auteur semble identifier mystique et pneumatique, voir p. 81), Augustin l'emprunte à saint Jean et saint Paul, ce que l'auteur d'ailleurs ne nie pas.

A. de V.

101. *La Charité fraternelle selon* les *Tractatus in Primam Joannis* de saint Augustin. Thèse de doctorat présentée devant la Faculté de Théologie de Lyon par l'abbé J. GALLAY, Année Académique 1952-53. (dactylographiée), 170 p.

Une synthèse théologique de la charité fraternelle à partir d'une analyse très poussée du Commentaire de saint Augustin sur la première Epître de saint Jean. Elle complète ou rectifie à maintes occasions, les conclusions des auteurs qui ont parlé de la charité selon saint Augustin : J. Burnaby, G. Hultgren, H. Pétré, A. Nygren.

102. *L'espérance chrétienne d'Origène à saint Augustin*, par M. LODS, dans *Bulletin trimestriel de la Faculté libre de Théologie protestante de Paris*, 15e année, nº 38, mars 1952, p. 18-34.

Saint Augustin n'a en aucune façon idéalisé l'ensemble de l'eschatologie comme l'avait fait Origène ; deux voies l'ont amené à conclure que le millénium était déjà commencé, fondé par la venue du Christ sur la terre. — A la suite de saint Paul, il conçoit le temps de l'Église comme une parenthèse entre la venue terrestre du Christ et sa parousie ; il remet cette vérité en pleine lumière. — Il apporte une solution cohérente aux problèmes posés par l'apocalytique traditionnelle en donnant une interprétation nouvelle et originale de la prophétie de l'Apocalypse johannique, tout en respectant les termes mêmes du texte.

A. D.

103. *Die Pastoration der Kirschenväter im Lichte der Hölle*, par Adolar ZUMKELLER, O.E.S.A., dans Zeitschrift « *Anima* » t. I, 1951, p. 25-34.

Pour montrer le *caractère pastoral* de la doctrine des Pères de l'Eglise sur l'enfer, l'auteur se réfère le plus souvent à saint Jean Chrysostome et à saint Augustin, l'un et l'autre cités presque à chaque page. — Les Pères, en s'adressant au peuple, surtout dans leurs sermons, présentent cette doctrine sévère et souvent peu goûtée, comme un remède au péché, une force pour revenir à l'amour de Dien. Ils exposent intégralement et défendent tous les aspects du dogme : éternité de l'enfer, peines du sens, et surtout peine du dam, etc., ils en montrent l'accord avec la bonté comme avec la justice de Dieu ; et ils insistent sur les fruits spirituels qui découlent de cette méditation.

F.-J. T.

104. *Saint Augustine and the « Consolatio Mortis », par Sister* M. Melchior Beyenka, O.P. dans *The Classical Bulletin*, t. XXIX, 1953, p. 25-28.

L'auteur a déjà traité ce thème dans sa dissertation, *Consolation in Saint Augustine*, Catholic University of America Patristic Studies, vol. 83. Washington 1950 (cf. *Bulletin augustinien* pour 1950 nº 251).

105. *The theological Distinction of Sins in the writings of St. Augustine*, par Eugène F. Durkin, *Dissertationes ad Lauream* 23 × 15, *M*undelein, Illinois U. S. A. Saint Mary of the Lake Seminary, 1942, 162 p.

L'auteur a su éviter un double danger : celui de projeter dans les écrits de saint Augustin la terminologie technique de nos manuels de morale et celui, pire encore, d'interpréter la « morale » patristique, qui est davantage une spiritualité, en fonction de notre « science » morale, passablement imprégnée de juridisme casuistique. Il s'est laissé guider par les textes de saint Augustin lui-même, marquant bien, où besoin était, leur caractère polémique pour en déterminer la portée. En outre il s'est servi avec bonheur, de sa riche connaissance de la littérature sur le sujet, dont les détails ont été maintes fois étudiés. Le mérite de la thèse se trouve dans le fait de présenter une étude d'ensemble qui dépasse heureusement le seule distinction entre les péchés. Nous avons eu l'impression cependant que l'auteur ne domine pas assez la masse des données, pour en faire une synthèse claire, facile à lire. Nous ne voyons pas l'utilité d'exposer dans le premier chapitre les diverses opinions des philosophes païens sur la distinction des péchés : le mot « péché » chez eux ayant un autre contenu que chez les chrétiens surtout par rapport à la « culpabilité ». La même remarque vaut pour les allusions à la « vertu » des païens. Sur ce sujet l'auteur connaît l'opinion de saint Augustin.

A. de V.

106. *Augustinus als monnik. Kanttekeningen bij een studie, par* E. Hendrikx, O.E.S.A. dans Augustiniana, t. III, 1953, pp. 341-353.

Compte rendu détaillé et critique de l'ouvrage du P. A. Zumkeller : *Das Mönchtum des heiligen Augustinus* présenté dans le *Bulletin augustinien* pour 1950, n. 253.

Tout en faisant ressortir la grande valeur de l'ouvrage, le P. Hendrikx signale quelques points faibles à son avis, par exemple, l'absence d'étude sur la vie de prière de saint Augustin, le manque de précision sur la *vertu chrétienne* d'obéissance dont parle souvent Augustin, et l'*obéissance religieuse* dont il parle beaucoup moins. Il fait aussi des réserves et pose des « points d'interrogation » sur plusieurs détails : Le vœu de virginité était-il vraiment connu et pratiqué par les moines, et sous quelle forme canonique, au temps d'Augustin ? Quelle place avait le travail manuel dans les couvents augustiniens ? En quelle mesure y gardait-on la culture profane ? Peut-on opposer l'idéal « charité » de saint Augustin à l'idéal de « paix » de saint Benoît ? — Enfin, sur le problème de la *règle*, le P. Hendrikx n'est pas d'accord avec la solution proposée : Il n'attribuerait pas, comme Zumkeller, la rédaction de la *Regula secunda* (Ordo Monasterii) à saint Augustin, mais à son entourage ; et il maintiendrait l'authenticité de la *Lettre* 211, trouvant trop faible les arguments de critique interne invoqués contre elle. — Mais ces remarques, conclut-il, n'enlèvent rien à la valeur de l'ouvrage, le meilleur sans doute sur le sujet.

F.-J. Th.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

A la demande de plusieurs lecteurs, nous conservons dans notre Revue, bien que devenue plus spécialisée, une bibliographie générale d'ouvrages de théologie, de philosophie et d'histoire ecclésiastique. Si l'occasion se présente, nous y donnerons, de préférence, des comptes rendus d'ouvrages consacrés à la pensée de saint Augustin.

Un bulletin bibliographique proprement augustinien paraîtra dans le quatrième fascicule de chaque année. Il analysera les publications, éditions de textes, traductions et travaux, parus au cours de l'année précédente. Le bulletin augustinien de 1953, *retardé par l'organisation du* Congrès International Augustinien *et par la préparation* d'Augustinus Magister I, II et III, *paraît, en partie dans le présent fascicule et sera poursuivi dans le fascicule III. Le bulletin de* 1954 *paraîtra dans le fascicule IV.*

Dom Paul de Vooght, *Les Sources de la Doctrine Chrétienne, d'après les théologiens du XIVᵉ siècle et du début du XVᵉ*. Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 495 p.

L'ouvrage comporte deux parties. L'étude historique va jusqu'à la page 264. Le reste est une édition des douze premières questions de la *Somme* inédite de Gérard de Bologne, où Dom de Vooght pense voir le plus ancien traité *De Locis Theologicis*.

Une étude des sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVᵉ siècle peut montrer leur continuité globale avec ceux du XIIIᵉ, ou détecter les premières indications d'un changement de problématique. L'auteur s'attache au premier point de vue. J'ai récemment traité le second dans ses grandes lignes. *Holy Church or Holy Writ : a Dilemma of the Fourteenth Century*, dans *Church History* (Chicago), sept. 1954, pp. 195-206. Ce sont là deux éclairages complémentaires. Le travail de Dom de Vooght a l'avantage d'être une analyse détaillée qui passe en revue une trentaine de théologiens. C'est le seul ouvrage d'ensemble sur cette question pour la période envisagée.

L'exposé historique s'ouvre sur Gérard de Bologne († 1317) (ch. II), chez qui l'auteur trouve un exposé de méthodologie théologique « d'une ampleur inconnue jusqu'alors » (p. 33). Dom de Vooght fut assez impressionné pour fournir un labeur considérable en éditant le prologue de son Commentaire sur les Sentences. Malheureusement il ne fit pas une étude très poussée de « l'héritage du XIIIᵉ siècle » (esquissé au ch. I). Il ne s'est donc pas rendu compte que les douze questions de Gérard ne font que démarquer le *De theologia* de Henri de Gand. Henri de Gand divise sa *Somme* en trois parties, dont la première est un immense traité sur la nature et la méthode de la théologie, avec 22 articles en 117 questions. Or la question de Gérard, la plus importante pour Dom de Vooght (*De auctoritate sacrae scripturae*), n'a rien d'original. A quelques termes près elle reprend les problèmes et les solutions de l'article 10 de Henri. Les différences sont mineures. Dans l'histoire de la théologie des sources Gérard de Bologne n'a donc nullement l'importance que lui attribue Dom de Vooght. Lorsque chez Gérard Dom de Vooght trouve « pour la première fois, je crois, dans l'histoire de la théologie occidentale, les lignes essentielles d'une

méthodologie théologique et d'une théorie des sources de la doctrine chrétienne » (p. 257), c'est Henri de Gand qu'il faut saluer.

L'auteur étudie ensuite diverses écoles, thomiste (ch. III), scotiste (ch. IV), l'école de Gilles de Rome (ch. V). Il est dommage qu'il montre peu de sympathie pour les scotistes, dont la distinction entre *theologia in se* et *theologia nostra* aurait mérité une analyse poussée. En appendice à certains chapitres Dom de Vooght ajoute un extrait de tel ou tel auteur difficile à consulter. Mais on ne voit pas pourquoi il nous donne l'introduction de Pierre Auriol à son Commentaire sur les Sentences, alors que nous en possédons un meilleur texte dans l'édition de ce Commentaire qui est actuellement en cours de parution. Eligius Buytaert, O.F.M., *Peter Aureolis : Scriptum super I Sententiarum*, vol. I, Saint-Bonaventure, New-York, 1952.)

Sous le titre « Témoignages isolés » (ch. VI) l'auteur traite de plusieurs auteurs dont le plus important est Guy de Perpignan. Guy définit l'hérésie par son opposition à l'Écriture. Dom de Vooght en conclut que pour lui l'Écriture « reste la valeur primordiale et essentielle » (p. 135) où l'Église puise la doctrine. Or Guy semble bien dire le contraire ailleurs : *Et praeterea constat quod auctoritate ecclesiae libri canonis habent robur auctoritatis* (*Quœstio de Magisterio Infallibili*, éd. Xiberta, « Op. et Textus », Munich 1926, p. 17). On ne voit pas comment ceci est compatible avec l'interprétation de la *Summa de Hœresibus* donnée par Dom de Vooght.

Après un essai de synthèse pour le milieu du XIV[e] siècle, Dom de Vooght en arrive à Occam (ch. VII). Occam marquerait un tournant dans l'histoire de la théologie des sources. Son *Dialogue de Potestate Papœ* expose deux réponses opposées à la question : quelles sont les vérités catholiques ? L'une dit : l'Écriture seule. L'autre est une liste de lieux théologiques allant de l'Écriture jusqu'aux travaux des chroniqueurs. Occam ne prend pas parti dans le Dialogue. Et Dom de Vooght de conclure qu'il se contente de rester « spectateur attentif et indécis » (p. 167) du choc des opinions. S'il en est ainsi, pourquoi donc Occam prend-il parti, dans sa polémique contre Jean XXII, pour ce qui semble être une tierce position ? *Sacra scriptura et doctrina universalis ecclesiae quae errare non potest est regula fidei nostrae* (*Tractatus contra Johannem XXII*, in R. Scholz, *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften*, 1914, vol. II, p. 398). — En ce qui concerne le Dialogue, l'auteur remarque que la seconde opinion se présente sous deux formes, l'une de quatre (ch. II), l'autre de cinq (ch. V) lieux théologiques. Cette seconde forme se rencontre, presque identique, chez Henri Totting de Oyta (*Questio de Veritatibus Catholicis*, éd. A. Long, « Op. et Textus », Munich 1933). Dom de Vooght se demande si cette seconde forme n'est pas une addition postérieure, faite par quelqu'un qui l'aurait empruntée à Henri. Cette hypothèse (que l'auteur ne fait que mentionner) doit certainement être écartée. Car il faudrait également exclure du texte d'Occam les allusions à ce cinquième lieu théologique qui figurent dans d'autres chapitres (v. g., ch. XV, XVI). L'idée d'une adjonction postérieure devient alors complètement invraisemblable.

L'étude de Dom de Vooght se termine sur deux chapitres excellents concernant la fin du XIV[e] siècle, surtout Wyclif (ch. VIII) et le début du XV[e], surtout Jean Hus et le Chancelier Gerson (ch. IX).

En dépit des corrections à y faire, l'ensemble de l'ouvrage fournit une précieuse contribution à l'étude du XIV[e] siècle théologique. Certaines omissions doivent pourtant être signalées. Ainsi la littérature des canonistes est passée sous silence. Il y a cependant lieu de se demander si certains décrétalistes ne relèguent pas l'Écriture à un plan inférieur. Le problème des sources au XIV[e] siècle prendrait alors d'autres aspects.

Par ailleurs le *Defensor Pacis* de Marsille de Padoue n'est nulle part mentionné. Sa conception de la *scriptura sola* n'est cependant pas identique à celle que la conclusion de l'auteur attribue à l'ensemble du XIV[e] siècle. Le *Defensor Pacis* aurait aussi épargné à Dom de Vooght un embarras bien inutile. Il écrit : « Qu'est-ce

qui a poussé Occam à soulever la question des vérités catholiques non inscrites dans l'Écriture ? Je suis bien en peine de le dire... » (p. 259). Mais la question était déjà impliquée dans celle de Marsille : *Cui dicto vel scripto veritatis sit prestanda credulitas* ? (titre de *diccio II*, c. XIX). Quant à la réponse, la liste de 4 lieux donnée par Occam peut bien s'être inspirée de la liste de 4 sortes d'hérésie fournie par Guy de Perpignan (si toutefois la *Summa de Heresibus* est antérieure).

Une dernière remarque devrait être faite, concernant le ch. I. Dom de Vooght y trace un tableau général de la question des sources chez les principaux auteurs des XIIe et XIIIe siècles. Il résume son impression en deux remarques. D'une part, « ils identifient dans une large mesure Écriture et théologie ». D'autre part, « ils oublient aussi, ou peu s'en faut, que l'Écriture n'est pas le seul fil de transmission du révélé » (p. 32). C'est là poser le problème de la théologie d'une manière anachronique. Pour le grand moyen âge la lecture du « livre de l'Écriture » est inséparable de celles du « livre de la créature » et du « livre de l'âme ». (Pour un traitement de cette question chez saint Bonaventure, cf. notre ouvrage, *Transiency and Permanence, The Nature of Theology according to St Bonaventure* (Franciscan Institute Publications, Theology Series n. 4, New-York. Saint Bonaventure, 1954.) La théologie s'insère précisément dans l'intellection de l'Écriture au titre de cette triple lecture conjointe des « livres » où le Christ se manifeste. Parler d'une identification de l'une à l'autre, comme chercher le ou les fils de transmission du révélé, c'est se placer en dehors de la perspective des grands Docteurs médiévaux.

Georges TAVARD, A.A.

Hippolyte Baril, O.F.M., *La doctrine de saint Bonaventure sur l'institution des sacrements*, Éditions Franciscaines, Montréal, 1954, XII-80 p.

Ce petit ouvrage veut être une étude « exhaustive » (p. IX) de l'institution des sacrements d'après saint Bonaventure. Les trois premiers chapitres sont consacrés au Commentaire sur les Sentences, le quatrième et dernier au Bréviloque. L'auteur ne parle pas des sacrements en général, « car saint Bonaventure dit trop peu de choses à ce sujet » (p. 7, n. 25). Il définit l'institution à partir de ce que contient le Commentaire sur l'institution de chaque sacrement. Il y compare ensuite l'exposé du Bréviloque. Il juge enfin le tout « à la lumière de la théologie moderne » (p. 50).

L'auteur a fourni un travail consciencieux, assez lourdement scolaire et, somme toute, peu lumineux.

Ce n'est sans doute pas entièrement sa faute ; mais il n'a pas vu qu'il s'attachait à un faux problème. Le vocabulaire de Bonaventure sur l'institution des sacrements varie. Tantôt (dans le Commentaire, dit le P. Baril) le Christ n'institue pas tous les sacrements, mais « confirme » ceux qui étaient institués avant lui (pénitence, mariage) et « insinue » ceux qui seront institués après lui (confirmation, extrême-onction). Tantôt (Bréviloque) le Christ les institue tous, mais à des degrés divers. L'auteur pense que, du Commentaire au Bréviloque, il y a précision de vocabulaire, non changement de doctrine. En réalité, il n'y avait nul besoin d'écrire 76 pages pour aboutir à cette conclusion. Car la différence de vocabulaire n'oppose pas le Bréviloque au Commentaire. Elle se trouve à l'intérieur du Commentaire lui-même. De plus, la solution du problème y est clairement donnée : *Credo quod per se non instituit* (*Christus confessionem*) *; et si dicatur instituisse, hoc est intelligendum insinuando et auctoritatem dando* (IV, d. 17, p. 2, a. 1, q. 3). *Instituere* a donc un sens propre ; et il a un sens large, équivalent à *insinuare*. La question de vocabulaire était résolue d'avance par Bonaventure, ce que n'a pas remarqué le P. Baril.

Reste le problème de fond. Car il ne faut pas tellement s'hypnotiser sur un mot que la chose elle-même nous échappe. Il n'est d'aucun intérêt de connaître le sens du mot « institution » si l'on ne perçoit pas sa portée dans l'ensemble de la théologie bonaventurienne. Bonaventure distingue l'institution de la grâce sacramentelle,

laquelle vient *per foramen lateris Christi unde profluunt sacramenta* (*In Luc.*, 5, 13), et l'institution de son signe extérieur. Celle-ci se déploie selon les régimes successifs du monde en vertu d'un schême trinitaire : le Père, le Fils, l'Esprit (*C. S.*, IV, d. 1, p. 1, q. 2, ad 5, où est reprise une définition d'Hugues de Saint-Victor), ou le Verbe Incréé, le Verbe Incarné, le Verbe Inspiré. Tous les signes sacramentels sont donc institués par le Christ-Verbe. Mais tous n'ont pas la même relation à son humanité. Le mariage et la pénitence existaient (comme signes) avant l'Incarnation. La confirmation et l'extrême-onction n'atteignirent leur perfection qu'après l'envoi de l'Esprit. Au fond de la pensée bonaventurienne sur l'institution il y a donc tout l'exemplarisme divin. Sur tout cela le P. Baril demeure silencieux.

C'est qu'il ne s'est pas attaché à camper devant nos yeux une grande théologie. Il a voulu, comme il dit, « l'exprimer en termes modernes » (p. 70). Il est donc allé chercher sa terminologie et ses critères de jugement dans des manuels qui sont sans doute de bons instruments pédagogiques, mais dont l'effort constructif est nul. Nous sommes après tout peu éclairés en lisant : « Si nous voulons caractériser en termes modernes l'institution du baptême, nous dirons que le Christ l'a institué *in specie* quant à la matière et quant à la forme » (p. 35). Il y a vraiment lieu de se demander quel intérêt il peut y avoir à ramener la synthèse bonaventurienne (ou d'ailleurs la synthèse thomiste) à « la manière de parler des auteurs » (p. 69), quand celle-ci ne fait guère que perpétuer, *salva reverentia*, une scolastique de décadence.

L'ouvrage se termine sur une déclaration : « Nous avons la conviction d'avoir aidé à une meilleure compréhension du Docteur séraphique » (p. 76). Il y a des convictions mieux établies. Georges TAVARD.

Bernhard Meller, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Freiburg, Herder, 1954, 23 × 15, 346 p.

L'objet propre de cette Étude est *la Doctrine de la connaissance* du Cardinal Pierre d'Ailly (1350-1429) qui joua un rôle important dans les négociations en vue de faire cesser le Grand Schisme d'Occident ; mais qui eut aussi une activité scientifique, philosophique et théologique remarquable, comme en fait foi la liste de ses œuvres (p. XV-XIX). La Ire Partie (p. 27-163) expose cette théorie de la connaissance en philosophie ; la IIe Partie (p. 165-287), en théologie, avec de nombreux renvois aux sources et de copieux extraits en notes des passages originaux les plus significatifs.

La doctrine philosophique est étudiée en toute son ampleur, en commençant par ses fondements psychologiques : l'union de l'âme et du corps et les fonctions de l'âme. P. d'Ailly s'y montre fidèle à la grande scolastique et conçoit l'âme à la manière thomiste, comme la forme substantielle unique de l'homme, spirituelle, en tant que sujet des activités les plus hautes de la raison et de la volonté libre. Cependant, il accepte la simplification ockamiste qui ne distingue plus réellement les facultés de l'âme elle-même, dont elles sont les diverses manifestations actives. Cette influence d'Ockam se manifeste plus encore dans le problème alors très discuté de la *valeur de la connaissance*, qui est ici longuement exposée : soit en elle-même (ch. II), soit à l'égard de ses objets principaux, l'âme, le monde et Dieu (ch. III-IV). P. d'Ailly défend contre les sceptiques l'aptitude de l'esprit à saisir le vrai avec pleine certitude, en s'appuyant principalement, avec saint Augustin et Guillaume d'Auvergne, sur l'intuition que nous avons de notre moi pensant et de nos faits de conscience ; ce qui lui permet de conclure que nous pouvons acquérir une vraie science psychologique de notre âme, de sa nature et de ses activités. — Il reconnaît aussi la valeur du principe d'identité et de contradiction ; mais, sous l'influence des critiques d'Ockam et de Nicolas d'Autrecourt, il conteste la valeur du principe de causalité. D'où la certitude toute relative de notre connais-

sance du monde externe ; et ses conclusions annoncent le phénoménisme de Hume. Les mêmes conséquences désastreuses se font sentir en théodicée. Si la voie vers Dieu par la connaissance de l'âme reste ouverte (cf. p. 118), c'est dans la prière et la contemplation mystique. Dans l'ordre scientifique, notre intelligence laissée à ses forces naturelles, s'avère impuissante à démontrer efficacement l'existence de Dieu et à en déterminer la nature : elle n'atteint qu'une probabilité.

Heureusement la foi et la théologie suppléent les impuissances de la raison. En ce domaine, P. d'Ailly reste dans la ligne des grands théologiens, avant tout de saint Thomas d'Aquin, pour définir correctement la science théologique et en préciser la valeur. Les deux fondements de cette science sont la foi et la raison qui, venant l'une et l'autre de Dieu, ne peuvent jamais se contredire ; et il faut, en particulier, répudier la théorie averroïste des deux vérités contraires. La certitude due à la Révélation est plus solide que celle de la pure raison, mais celle-ci, aidée par la grâce, peut éclairer le donné révélé, et ses explications, tout en restant dans les limites de la connaissance analogique, ont une vraie valeur scientifique. — Toute cette doctrine de la connaissance théologique et des rapports entre foi et raison est digne de la grande scolastique.

L'auteur fait précéder cet exposé d'une courte Introduction (p. 1-25) relatant la vie et l'activité du Cardinal P. d'Ailly, non seulement dans l'ordre scientifique mais aussi politique et religieux, où se présente à lui le problème du Concile général, comme solution du schisme. De là, en appendice, l'édition du traité de P. d'Ailly : « *De materia Concilii generalis* » (p. 290-336), inédit jusqu'ici. Ce document, présenté avec soin, d'après 4 bons manuscrits, intéressera beaucoup les historiens, bien qu'il n'ait, semble-t-il, qu'un rapport assez lointain avec la *théorie de la connaissance*. D'ailleurs, il n'enlève rien — au contraire — à l'intérêt de cet excellent travail.

Voir *Bulletin august.*, n° 65, sur l'augustinisme de P. d'Ailly.

F.-J. Thonnard.

Antonio Rosmini, *Anthologie philosophique*. Coll. « Problèmes et doctrines », Introd. de R. Jolivet, Paris-Lyon, E. Vitte, 22×14, 510 p.

Voici une très heureuse présentation de la pensée philosophique de Rosmini.. R. Jolivet, dans une substantielle *Introduction* (p. 8-53), donne un exposé très clair de l'idée centrale du système : l'intuition de l'être, qu'il compare avec le thomisme, en en donnant une interprétation sympathique et, pour l'essentiel, favorable. — Puis, après une *Notice* biographique, due à G. Pusineri, de l'Institut de la Charité (fondé par Rosmini), une série de textes choisis dans toute l'œuvre du philosophe (traduits par L. David et L. Chambat, moines de Saint-Wandrille) nous sont présentés systématiquement par deux fervents Rosminiens : G. Rossi nous expose la théorie de la connaissance : l'origine des idées, surtout celle de l'*être*, et leur valeur (critique) ; puis la psychologie rosminienne, l'essence de l'âme, ses activités, et leurs lois ; enfin, ce que Rosmini appelle la *Théosophie*, comprenant l'ontologie, la théodicée et la cosmologie. — De son côté, M.-F. Sciacca nous expose largement (p. 369-509) la doctrine morale, en montrant comment elle dérive, comme le reste, de l'idée d'Etre ; car la loi morale étant, pour Rosmini, « une notion de l'esprit d'après laquelle on juge de la moralité des actes humains (p. 385) », il suit de là que toute la morale jaillit de la notion fondamentale, source de toutes les autres : la notion d'être. — Il se dégage de tout cet exposé une vue puissamment synthétique qui classe le penseur italien parmi les grands philosophes.

Rosmini aime à se réclamer de saint Augustin ; mais le présent recueil de textes n'envisage pas ce point. Il insiste plutôt sur ses rapports avec saint Thomas ; et surtout avec les auteurs modernes, dont il corrige les erreurs en adoptant leur problématique.

F.-J. Thonnard.

CHRONIQUE

Cette chronique n'a pas la prétention d'être complète. Les événements qu'elle veut relater, ne trouvent en général aucun écho dans les sources d'informations ordinaires qui sont à la disposition de tous. C'est d'ailleurs l'unique raison d'être de cette chronique dans notre Revue. Elle veut surtout faire connaître les recherches et travaux individuels entrepris dans le vaste domaine augustinien, pour permettre une collaboration efficace dont plusieurs ont exprimé le désir. Que ceux qui apprécient l'utilité de cette chronique pour eux-mêmes ou pour leurs confrères nous envoient donc les informations dont ils disposent.

Algérie. — A la séance, organisée par S. Exc. Mgr l'Archevêque d'Alger dans le grand Hall de l'Université, au mois de novembre 1954, en l'honneur du XVI[e] Centenaire de la naissance de saint Augustin, M. le professeur A. Mandouze a donné une conférence sur *Augustin, homme de Dieu*, le R. P. Rondet, S.J. sur *Augustin l'Africain*.

Allemagne. — Les précieux résultats des recherches du professeur Berthold Altaner sur saint Augustin et les Pères grecs n'ont pu être publiés jusqu'ici dans un ouvrage d'ensemble. Ils se trouvent dispersés, disiecta membra, dans de nombreuses revues, voir : Berthold Altaner, *Verzeichnis meiner Veröffentlichungen* 1907-1053, Würzburg, Echter-Verlag 1953.

Nous apprenons que la *Kirchenväterkommission der Berliner Akademie* se propose de les publier réunies dans un seul volume. Souhaitons que le vénéré patrologue, malgré une santé fortement ébranlée, puisse présider lui-même à la mise au point de cette importante édition.

Angleterre. — Le deuxième Congrès international d'Études patristiques se tiendra à Oxford du 19 au 24 septembre 1955. L'organisation du Congrès repose entre les mains du Rév. D[r] Frank Lesley Cross, Lady-Margareth Professor of Divinity.

Canada. — Le programme de l'*Institut d'Etudes médiévales* à l'Université de Montréal pour l'année 1955-56 comporte divers cours qui intéressent l'Augustinisme, de près ou de loin.

En première année, année d'initiation aux disciplines du moyen âge, M. H.-I. Marrou donne, en 20 leçons, une introduction générale à l'œuvre de saint Augustin : transmission et utilisation au moyen âge ;

M. R. Klibansky, en 15 leçons, une introduction à l'histoire littéraire du platonisme : ce qu'ont connu des œuvres et de la tradition de Platon les Pères de l'Église et les Docteurs du moyen âge ;

M. P. Vignaux en 40 leçons, une introduction à l'histoire des doctrines du moyen âge : le problème que pose à l'historien de la philosophie la pensée du moyen âge latin antérieure aux grands scolastiques du XIII[e] siècle ;

Le R. P. P.-M. Pilon O.P., en 30 leçons, une introduction à l'histoire du droit au moyen âge : origines, développement, modifications et transformations du droit civil et canonique.

En deuxième année, section théologique, le R. P. I.-Th. Eschmann, O.P., consacre 30 leçons à l'histoire des théories politiques médiévales ;

M. R. Klibansky étudie, en 20 leçons, le traité des « Noms Divins » dans l'œuvre du Pseudo-Denys ;

M. P. Vignaux analyse, en 25 leçons, les textes, permettant une introduction historique à l'étude de Duns Scot ;

Le R. P. P. Camille, O.F.M.Cap., en 30 leçons, place les preuves de l'existence de Dieu chez Duns Scot dans les courants doctrinaux du moyen âge ;

Le R. P. Th.-A. Audet, O.P., enfin, consacre 50 leçons de *séminaire* au couple *ratio-auctoritas* dans leurs sources augustiniennes et dans l'interprétation anselmienne.

En troisième année, section théologique, le R. P. I.-Th. Eschmann, O.P., poursuit son histoire des théories politiques médiévales, en 30 leçons ;

Le R. P. P. Camille, O.F.M.Cap., sous le titre général de Philosophie et Théologie dans l'École franciscaine au début du XIVe siècle, traite, en 45 leçons, du conflit de l'augustinisme et de l'aristotélisme, de la dualité de l'objet de l'intelligence chez Duns Scot et ses conséquences pour la connaissance de Dieu et la critique de la connaissance ;

M. R. Klibansky expose, en 20 leçons, l'augustinisme médiéval dans ses rapports avec la tradition de Platon ;

M. H.-I. Marrou consacre 25 leçons de *séminaire* au *De Doctrina christiana* de saint Augustin ;

M. P. Vignaux, en 25 leçons de *séminaire*, étudie, dans une référence aux sources augustiniennes, les textes et les doctrines de l'illumination divine comme théorie de la connaissance chez saint Bonaventure ;

Le R. P. Th.-A. Audet, O.P., consacre 60 leçons de *séminaire* aux doctrines sacramentaires chez saint Augustin : la théologie du *sacramentum-mysterium* dans les textes de la polémique antidonatiste... relation de cette doctrine avec la théologie *sacramentum-signum* élaborée au cours de la polémique antimanichéenne ;

Le R. P. B.-M. Lacroix, O.P., établit en 20 leçons de *séminaire*, une étude historique et comparative des trois synthèses : *De Civitate Dei* de saint Augustin, *Historia adversus paganos* d'Orose et *De duabus civitatibus* d'Othon de Freising. Théologie ou histoire ?

Espagne. — Les universités et instituts scientifiques espagnols ont célébré avec ferveur le XVIe Centenaire de la naissance de saint Augustin. Les Révérends Pères Augustins y ont pris une grande part d'initiative, voir : *Rev. des Et. Aug.* Chronique, vol. I, 1955, No 1, p. 95). Rappelons quelques échos.

A Santander, une série de conférences à l'Université Menéndez y Pelayo : *Problemas de Psicología espiritual en San Agostín*, par César Vacca, O.S.A. ; *El problema de la interioridad en San Agostín*, par Gabriel del Estal, O.S.A. ; *Esquema de antropología agustiniana*, par Ramiro Flórez, O.S.A. ; *La verdad en San Agustín*, par Adolfo Muñoz Alonso ; *Poética de San Agustín*, par Lope Cilleruelo, O.S.A. ; *La etica de San Agustín*, par Saturnino Alvarez, O.S.A. ; *La moral segun San Agustín*, par Gregorio Armas, O.S.A. ; *El clasicismo en San Agustín*, par José Oroz, O.S.A. ; *San Agustín en la Historia*, par Victoriano Capánaga, O.S.A.

Ailleurs : *La actualidad de San Agustín*, par M.-F. Sciacca de l'Université de Gênes ; *La immortal tristeza de San Agustín*, par Adolfo Muñoz Alonso ; *La Teología de la Historia*, par Lopez Ortiz, évêque de Túy ; *San Agustín en los problemas de la psicología moderna*, par César Vacca, O.S.A. ; *La significación de San Agustín en la Filosofía de la civilización occidental*, par Eustaquio Galán ; *Sentido y limites agustinianos del pensamiento actual*, par José Pemán ; *La palabra apasionada de San Agustín*, par Félix Garcia, O.S.A. ; *San Agustín y la justicia cristiana*, par José Corts Grau ; *Plenitud humana de San Agustín*, par Gabriel del Estal, O.S.A. ; *El proceso intelectual de San Agustín*, par Adolfo Muñoz Alonso ; *San Agustín y los fundamentos del pensamiento filosófico moderno*, par Miguel Cruz Hernández.

France. — Le R. P. Luneau présenta, le 17 mars 1955, à l'Institut Catholique de Paris, une thèse ayant pour titre : *Sexta mundi ætate, âges du monde. Histoire pédagogique divine dans la littérature judéo-chrétienne de l'Apocalypse à Lactance.* Dans sa leçon doctorale il a présenté en grandes lignes les conceptions de saint Augustin sur ce sujet, problème qu'il se propose d'approfondir dans un proche avenir.

M. Christian Courtois, professeur à la Faculté des lettres d'Alger, a présenté en Sorbonne sa thèse de doctorat, le 30 avril 1955. Les sujets en étaient : *Les Vandales et l'Afrique* et *Victor de Vita et son œuvre.*

M. A. Mandouze, également professeur à la Faculté des lettres d'Alger, met au point sa thèse sur la mystique de saint Augustin.

A la séance du 11 décembre 1955 de la *Société des Etudes Latines*, Mlle H. Fugier, assistante à la Faculté des lettres de Grenoble, a présenté une communication sur *le style imagé dans les « Confessions de saint Augustin »*. Elle compte approfondir ce thème dans une thèse de doctorat.

M. H.-I. Marrou, professeur à la Sorbonne, donna, le 12 janvier 1955, à l'Institut Supérieur Catéchétique de l'Institut Catholique de Paris, une conférence sur *Augustin, maître en catéchèse*, et le 14 mai 1955, à la *Société des Etudes Latines*, une communication sur « *Etiam peccata* ».

S. Exc. Mgr Blanchet, recteur de l'Institut catholique de Paris, donna une réception, le 4 mai 1955, à l'occasion du lancement de la collection *Travaux de l'Institut catholique de Paris* (Ed. Bloud. et Gay). On annonce, à paraître dans cette collection, deux volumes de F. Villette : *Foi et Sacrement*. Dans le premier l'auteur consacre un long chapitre à saint Augustin.

M. le Chanoine G. Bardy a été nommé membre correspondant de l'Institut.

M. J. Guitton vient d'être nommé professeur à la Sorbonne.

M. Prosper Alfaric est décédé à Paris le 28 mars 1955. Né le 21 mai à Livinhac-le-Haut (Aveyron), il occupa jusqu'en 1945 la chaire d'Histoire des religions à la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg. Son étude : *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, dont seul le premier tome a paru, Paris 1918, déclencha une polémique qui ne s'est pas encore apaisée.

Italie. — *La Pontificia Academia Romana di S. Tomaso di Aquino e di Religione Cattolica*, secrétaire le R. P. C. Boyer, S.J., organise à Rome, du 13 au 17 septembre 1955, son quatrième Congrès Thomiste International. Le thème général du congrès étudiera la doctrine de saint Thomas et *a*) l'état présent des sciences ; *b*) la dialectique hégélienne et marxiste ; *c*) les problèmes soulevés par l'existentialisme.

Le Xe Congrès International des Sciences Historiques se tiendra à Rome du 4 au 11 septembre 1955.

Mgr Pellegrino, professeur à l'Université de Turin, prépare une édition critique de la *Vita Sancti Augustini*, par Possidius.

On annonce la mort, survenue le 6 mars 1955, au Collège international augustinien Sainte-Monique à Rome, du R. P. A. Casamassa à l'âge de 68 ans. Disciple préféré de Mgr Ubaldo Manucci, il consacra toute sa vie à l'étude de l'Antiquité chrétienne et spécialement à la vie et à la doctrine de saint Augustin. Il soutint une polémique célèbre avec Ernesto Bonaiuti sur la doctrine augustinienne du péché originel. C'est lui aussi qui inspira et prépara, à l'occasion du XVe Centenaire de la mort de saint Augustin, les *Miscellanea Agostiniana* (*Studi e Testi*, 2 vol. Rome 1931). Le R. P. Casamassa était professeur de Patrologie au séminaire pontifical du Latran et à celui de la Propagande ; membre ordinaire de l'*Academia di Archeologia cristiana*, consulteur de la *Commission pontificale biblique*, membre d'honneur de l'*Academia di S. Tomaso di Aquino* et membre du *Comité International des Sciences Historiques*.

Pays-Bas. — Le R. P. Dr L. Smits achève une importante étude sur l'influence de saint Augustin sur la théologie de Jean Calvin. L'étude paraîtra en deux volumes, dont le premier verra probablement le jour en automne prochain. Il aura pour titre : *L'importance de saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin*. Il comportera un registre de toutes les citations d'Augustin dans l'œuvre du réformateur ; environ 3.500 citations ont été identifiées. Le deuxième volume sera consacré à une confrontation des doctrines.

Suisse. — M. l'abbé E. Dutoit, professeur au collège Saint-Michel de Fribourg, a donné, à la séance du 21 novembre 1954 du *Groupe romand des Etudes Latines* à Lausanne, une communication sur *Saint Augustin et le secret de l'âme*.

RÉSUMÉS D'ARTICLES
pour le Centre de Documentation (C.N.R.S.)

Revue : *Rev. Et. Augustin.*
Fr. 1955 N° 2

Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique ? par G. MATHON, p. 107-127.

Dans la controverse qui oppose le P. Boyer et M. P. Courcelle, les divergences paraissent provenir en partie de la diversité des points de vue adoptés. On s'est efforcé de mettre ceux-ci en lumière.

Précisant alors les conditions que doit remplir l'acte de foi, on se livre à l'examen minutieux d'un certain nombre de textes, en soulignant à la fois ce qu'ils nous révèlent du contenu de la foi d'Augustin et de son attitude psychologique. Or, l'un et l'autre, avant la lecture des *libri platonicorum* n'apparaissent pas tels qu'on puisse parler à leur sujet de « conversion ». Par contre les aveux qui suivent les tentatives d'extase montrent un revirement certain. C'est seulement là que peut se situer le retour d'Augustin à la foi catholique.

Les commentaires simultanés de MAT. 6,12 *et de* I JO. 1,8 dans *l'œuvre de saint Augustin*, par A.-M. BONNARDIÈRE, p. 129-147.

Le verset du *Pater*, MAT. 6,12, a été commenté fréquemment par saint Augustin (163 fois au moins). Il est vingt-huit fois rapproché du verset johannique I JO. 1,8, très particulièrement au temps de la polémique contre la thèse pélagienne de l'*impeccantia*. Cependant, même avant 411, Augustin utilise une argumentation analogue contre la prétention de sainteté donatiste. Ce verset du *Pater* prouve en effet que tous les hommes sont pécheurs ; il n'est pas de *juste* sans quelque péché. C'est le témoignage des justes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les Pères, prédécesseurs ou contemporains d'Augustin, interprètent de même le *Pater* et offrent déjà, dans leurs œuvres, les groupes de textes scripturaires, qu'Augustin reprend dans ses commentaires.

Les sermons d'Augustin révèlent que la doctrine sur le *Pater*, qui affleurait dans les œuvres polémiques, n'était qu'un écho de la catéchèse quadragésimale exposée chaque année aux catéchumènes : l'explication de MAT. 6,12 constituait l'initiation à la pratique de la pénitence quotidienne pour l'expiation des péchés légers commis après le Baptême. Cette prédication n'était pas personnelle à saint Augustin : on la retrouve chez Ambroise, Cyprien, Optat, etc.

Les canons du Concile de Carthage, en 418, en enregistrant la doctrine augustinienne, confirmaient une tradition commune, exégétique, doctrinale et pastorale.

Il carattere e il significato della storia nel pensiero di S. Agostino, par P. BREZZI, p. 149-160.

Après avoir distingué les événements historiques d'avec la narration qui en est faite dans l'*histoire*, l'auteur montre que pour saint Augustin cette dernière consiste à faire revivre dans notre conscience ce qui s'est passé ; et cela au moyen de la connaissance des signes qui nous ont été conservés de ce passé. L'étude de l'histoire a avant tout une utilité pratique, comme recueil de matériaux à réflexion, mais la précision de telle *science* reste limitée par de nombreux périls de falsification et par le risque de nombreuses erreurs, volontaires ou non. Mais l'intérêt primordial de l'évêque d'Hippone se portait à éclairer le sens de l'histoire, le pourquoi du temps, la nature de son déroulement, les moments principaux du devenir temporel ; à ce propos, on ne peut pas dire qu'il était pessimiste, parce que, au contraire, il prétendait découvrir aussi une valeur positive, même dans le déroulement historique, pour autant qu'il voyait en lui la construction d'une réalité qui resterait pour l'éternité même au milieu et à travers des choses transitoires et caduques. Cependant, au jugement du saint, cela n'était possible que parce que le Christ est entré, une fois pour toutes, dans l'histoire, lui a conféré une valeur supérieure et une orientation eschatologique ; dans ces limites en effet, il est permis de parler d'une « théologie de l'histoire », mais il est impossible d'y apporter une précision plus déterminante ou de la dresser en système ; cela n'était pas dans les intentions de saint Augustin.

Directeur : Albert G. de VEER, A. A. *Le Gérant :* G. M. FOLLIET.

Nihil obstat : Vesontione, die 18 martii 1955. A. DROUET, can. cens.

Imp. de l'Est, 26, r. Renan, Besançon. Dépôt légal 1955, 2e trimestre. — No 2466